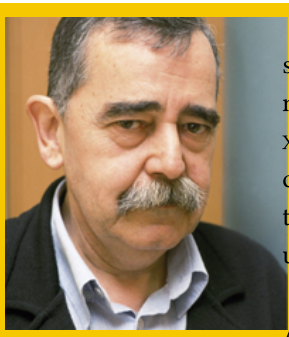
Eugenio Trías

Pensar la religión

Galaxia Gutenberg



Eugenio Trías (Barcelona, 1942-2013) ha sido, sin duda, uno de los filósofos españoles más relevantes del siglo XX y principios del XXI, el único pensador español distinguido con el premio Internacional Friedrich Nietzsche, concedido a la trayectoria global de un filósofo.

Cursó estudios de Filosofía en España y Alemania. Profesor en distintas universidades, desde 1992 ocupó la cátedra de Historia de las Ideas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. En esta misma universidad recientemente se ha creado el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET) que alberga su biblioteca y archivo personal y que velará por la difusión de su obra.

Eugenio Trías llevó a cabo una profunda reflexión sobre la condición humana, del hombre como habitante del límite, en ese espacio fronterizo entre el ser y la nada, de donde deriva su relación con lo divino, lo sagrado y lo trascendente. Todo ello lo divulgó en una ambiciosa producción de más de treinta títulos, entre los que destacan: *La filosofía y su sombra* (1969), *Drama e identidad* (1973), *El artista y la ciudad* (1976, premio Anagrama de Ensayo), *Tratado de la pasión* (1978), *Lo bello y lo siniestro* (1983, premio Nacional de Ensayo), *Los límites del mundo* (1985), *Ciudad sobre ciudad* (2001) y la trilogía que consagró a su «teoría del límite»: *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1995, premio Ciudad de Barcelona) y *La razón fronteriza* (1999).

Entre sus últimos títulos destaca su díptico musical: *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010), que obtuvo una extraordinaria acogida por parte de crítica y público. Su libro póstumo, *De cine. Aventuras y extravíos* (2013), supone su particular homenaje al séptimo arte, una de las pasiones –junto a la música y, naturalmente, la filosofía– que le acompañó durante toda su vida.

Con esta reedición de *Pensar la religión* –publicado originalmente en 1996–, y tras la publicación de *El hilo de la verdad* (2014), Galaxia Gutenberg está llevando a cabo la recuperación de aquellos títulos que el propio Eugenio Trías consideraba indispensables dentro de su amplísima bibliografía.

Eugenio Trías consagró su vida, en cuerpo y alma, a la sagrada llama de la filosofía, seguro de que esa vocación de juventud tenía como finalidad acercarnos al mundo que nos ha tocado vivir, a los enigmas y misterios que cercan la existencia humana. En *Pensar la religión*, escrito justo después de *La edad del espíritu*, aletea esa necesidad imperiosa de acercarse al fenómeno religioso desde la esencia misma de la razón. Pese a estar escrito años antes del atentado de las Torres Gemelas, Trías siempre tuvo claro que las religiones constituían el núcleo primigenio y originario de eso que llamamos «cultura» y que cualquier conflicto intercultural estaría motivado por la cuestión religiosa.

Pocos pensadores contemporáneos se atrevieron a desafiar el paradigma racionalizador y racionalista de nuestro tiempo con la claridad de Eugenio Trías. De ahí radica la extraordinaria vigencia de su propuesta, que nos invita a «pensar la religión» en base a una reflexión del fenómeno religioso en todas sus dimensiones: desde el símbolo y lo sagrado hasta la revelación, desde la experiencia interna del sujeto hasta los nombres de Dios. La lectura de este libro se nos presenta, pues, más necesaria y esclarecedora que nunca para profundizar y entender el que es, indudablemente, uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Eugenio Trías

Pensar la religión

Galaxia Gutenberg

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: septiembre 2015

© Eugenio Trías, 1996
© Herederos de Eugenio Trías, 2015
© del prólogo: Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, 2015
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2015
Ilustración de portada: *El gran metafísico* de Giorgio de Chirico, de 1917
© Herederos de Giorgio de Chirico, VEGAP, Barcelona, 2015

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-16495-10-8

CREATIVE COMMONS

Prólogo

Hace más de dos años, el 10 de febrero de 2013, que Eugenio Trías nos dejó. No tenemos aún perspectiva ni distancia para calibrar la grandeza de su figura. Menos aún, para ponderar el valor de la obra, y de la propuesta filosófica, *la filosofía del límite,* que nos ha legado. Trías consagró su vida, en cuerpo y alma, a la sagrada llama de la filosofía, seguro de que esa vocación de juventud tenía como finalidad procurar mayor claridad, mayor luz, en primer lugar a su propia vida, y, derivadamente, a todos los demás, en relación al mundo que nos ha tocado vivir, a los enigmas y misterios que cercan la existencia humana. De esa fidelidad a esa vocación por la filosofía nació una propuesta filosófica sistemática que abarca todo el vivir humano, y que a él le gustaba comparar con una ciudad, *la ciudad del límite*, compuesta por cuatro barrios: el filosófico, el ético, el estético y el religioso. De estos cuatro barrios que componen la famosa ciudad del límite –símbolo e imagen de la condición humana– los dos primeros se caracterizan porque en ellos predomina la dimensión racional y conceptual e ideativa, mientras que, en los dos últimos predomina el elemento simbólico. El símbolo es el componente clave en el barrio estético y religioso. La condición humana, en tanto que condición fronteriza, re-

quiere la unidad viviente de esos cuatros barrios que son irrenunciables. Tan absurdo sería para el vivir humano querer renunciar a las artes, o a la belleza; como amputar de su existencia las religiones, y lo sagrado; como querer ignorar lo ético y las nociones de bien o mal; como vivir de espaldas a la razón, al afán de conocimiento y saber.

A esta imagen de la condición humana como ciudad del límite Trías llegó tras una larga aventura filosófica que arrancó con su primer libro, *La filosofía y su sombra* (1969), en el que indaga sobre los límites de la razón en relación con sus sombras, sobre la frontera entre razón y sinrazón, y que se cerró con el libro póstumo, *De cine* (2014). En estos cuarenta y cinco años de entrega a la filosofía, la religión ha estado siempre presente en su trayectoria, como nos recuerda el propio Trías en sus memorias, *El árbol de la vida* (2003). Por eso no es de extrañar que el joven Trías reflexione sobre todos esos saberes que parecen refractarios, en un primer momento, a la razón: la magia, el rito, el símbolo, etc. Trías tiene claro, desde el inicio de su propia trayectoria filosófica, que la crítica de la modernidad filosófica a la religión, entronizada por los tres grandes filósofos de la Modernidad tardía a los que Ricoeur denominaría «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), posee una parte de verdad pero resulta insuficiente. A este respecto Trías vio que un concepto demasiado estrecho de razón, o la visión de una modernidad ilustrada demasiado poco histórica o rigurosa, nos había llevado a pensar, indefectiblemente, las relaciones entra la razón y las religiones históricas en términos de «lucha a muerte».

De ahí que Trías se haya dedicado con esfuerzo y denuedo, en diálogo crítico con todas las corrientes de su época

(marxismo, estructuralismo, psicoanálisis) a revisar y ampliar el concepto de razón, lo cual le condujo a formular su famosa noción de la *razón fronteriza* como aquella razón que, abierta a los graves problemas existenciales, necesita, para no renunciar a las grandes cuestiones referentes al sentido (nacimiento, muerte, dolor, sufrimiento, etc.), de un suplemento simbólico, de un diálogo abierto y sin prejuicios con las grandes tradiciones simbólicas surgidas de la grandiosa aventura humana.

Esas grandes tradiciones simbólicas, fruto de la travesía humana en busca de sentido, son objeto de un estudio pormenorizado en esa obra monumental que es *La edad del espíritu* (1994). En esa obra Trías inicia lo que denominaría su «viaje a Oriente» –mientras que su retorno a Occidente lo marcarían sus dos volúmenes sobre música, *El canto de las sirenas* (2006) y *La imaginación sonora* (2009)–, ese intento por esclarecer las raíces mismas del pensamiento filosófico occidental, de la memoria propia, lo que le llevó a visitar las distintas religiones del mundo, remontándose al santuario de la prehistoria, para descubrir la figura originaria de la Magna Mater, pasando de allí a las religiones cosmogónicas de Mesopotamia y Egipto, y de ahí, a las religiones reveladas, divididas en dos grandes áreas culturales: la poético-filosófica (Grecia y la India), y la profético-sapiencial (Irán mazdeo y mundo judío). Esa magna singladura por lo sagrado y su revelación se plasma en los símbolos engastados en las narraciones sagradas, que darán lugar posteriormente a un proceso de interpretación en el seno de las comunidades hermenéuticas de las distintas religiones, siendo remitidas a plexos de sentido y significación, hasta chocar con un límite: el de un fondo residual indescomponible, lo *hermético,*

que conforma el elemento fundamental de toda experiencia mística en el ámbito religioso.

Este impresionante recorrido a través de las grandes religiones de la Humanidad es lo que permitirá a Trías descubrir una serie de siete categorías (matriz, mundo, testigo y cita, logos, exégesis, lo místico, horizonte de conjunción simbólica), que en las religiones se manifiestan en clave simbólica mientras que en el período que va del Renacimiento a la Ilustración tardía, y desemboca en el Romanticismo –período que Trías caracteriza como el paso «de la razón al Espíritu»–, se reproducen en clave racional o conceptual, revelándose en el transcurso histórico que dichas categorías son las mismas tanto para el ciclo simbólico como para el racional, dando testimonio así de este extraño parentesco entre simbolismo y razón, entre mundo antiguo y Edad Moderna, ya que, en contra de lo que pensaba cierta Ilustración, en ésta el simbolismo está inhibido pero no suprimido. De este modo Trías llega a postular, al final de este libro, la necesidad de reconciliar, en una nueva *Edad del Espíritu*, como la preconizada por Joaquín di Fiore o Schelling, razón y simbolismo. La propia filosofía del límite viene a dar testimonio de ello con su propuesta de una razón fronteriza.

De ahí que en este libro que ahora se reedita, *Pensar la religión* (1997), escrito justo después de *La edad del espíritu* (1994), aún aletee esa necesidad imperiosa de acercarse al fenómeno religioso, a las religiones existentes, desde una necesidad esencial de la razón misma y no por una exigencia de tipo pragmático, de naturaleza sociológica o política (y eso que Trías fue de los primeros en avisar del retorno de lo religioso, mucho antes de que lo hiciera el pensamiento

posmoderno, en una suerte de auto-revisión de los propios presupuestos). Trías veía claro que las religiones constituían, siguiendo la metáfora de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, el casco antiguo de la ciudad, por tanto, el núcleo primigenio y originario de eso que llamamos «culturas». Resulta, así, claro que un conflicto intercultural, en el nivel que sea, estará motivado por un conflicto entre religiones. Por lo tanto, cuando Lyotard y Vattimo organizaron, a final de la década de los ochenta, un foro internacional en Grenoble en torno al tema religioso, Trías ya hacía años que se encontraba inmerso en estudiar lo religioso. De hecho, cuando tiene lugar el famoso encuentro organizado por Jacques Derrida y Gianni Vattimo en Capri, con la asistencia de Hans-Georg Gadamer, entre otros, en 1994, para alentar la necesidad de pensar en serio lo religioso como el gran reto del mundo contemporáneo, Trías ya había finalizado su libro *La edad del espíritu* (1994), en el que había estado trabajando desde hacía casi una década. Será también en la década de los 90 cuando los filósofos políticos (Kymlicka, Taylor, Rawls, Habermas, etc.) pongan en primera línea de su reflexión el problema del pluralismo religioso en las sociedades multiculturales, postmetafísicas.

Aún quedaba lejos el futuro atentado de las Torres Gemelas de 2001 que conmocionaría al mundo entero, y al académico en particular, y que vio florecer todo tipo de reflexiones sobre la amenaza terrorista y sobre el papel de las religiones en el mundo contemporáneo, como ocurriera con el libro de Huntington sobre *El choque de las civilizaciones*, o con la reivindicación de una república laica para Francia como consumación del programa de ateísmo filosófico de un Michel Onfray. Será debido a este *shock* que el propio Ha-

bermas, tan refractario a todo lo religioso, iniciará su intento de abrir su proyecto de razón comunicativa al diálogo entre creyentes y no creyentes, como dejó patente en su libro *Entre naturalismo y religión* (2005). Ahora que, en el profundo cambio geopolítico que está teniendo lugar en Oriente Próximo, con la redefinición de Siria e Iraq, y con los vacíos de poder creados en diversos Estados como Libia, y con la presencia de un Estado Islámico en creciente expansión, Europa no puede sino sentir que lo religioso ha vuelto a mostrar su lado más terrible, violento y peligroso. Trías era plenamente consciente de ese peligro, y por esa razón abogaba por un Islam espiritual, el de Avicena, Averroes, Al-galazel (reclamado por Henry Corbin, Asín Palacios y Cruz Hernández, entre otros), paradójicamente contra lo que se piensa habitualmente, el de la Edad Media, y no a la interpretación literalista del wa-ha-bismo, forjada en pleno Siglo de las Luces, el siglo XVIII, fuente de parte de los fanatismos contemporáneos.

No obstante, el planteamiento de Trías sobre el fenómeno religioso, sobre la religión, no es estratégico, y tampoco parte de la suposición de la radical maldad de lo religioso, de su innata potencialidad para la violencia o el fanatismo, sino todo lo contrario. Trías ve en lo religioso un elemento de «salud» para curar la irremediable *infirmitas* humana, ve en él la osadía de forjar caminos de sentido para dar respuesta a las acuciantes preguntas y enigmas que cercan la existencia humana. El contenido sapiencial, y curativo, de las grandes tradiciones religiosas está para él fuera de toda duda. Por eso la razón no es ya la opositora de esas tradiciones religiosas, sino su heredera legítima. De ahí que el siglo XX no suponga una renuncia a la razón, sino el desinflamiento de

su vana infatuación. La razón no es ya una razón hegemónica, autónoma e independiente, sin historia ni presupuestos (como la de Descartes o Kant), pero tampoco es una razón absoluta, fruto de la racionalización perfecta de un saber de Revelación (como en Hegel, Schelling o Fichte), sino una *razón fronteriza*, que debe dialogar necesariamente con su complemento simbólico. Ese suplemento simbólico está presente tanto en las artes como en las religiones. Sin embargo, en referencia al simbolismo religioso, la razón está sometida a una doble tarea: en primer lugar, pensar la religión para en esa actividad desvelar las fuentes de un sentido encerrado en el símbolo que puede orientar la propia razón; y, en segundo lugar, pensar la religión para evitar, como bien vio la razón moderna, los aspectos de un simbolismo desmadrado que no sabe remontarse hacia el origen del sentido y se liga a la literalidad de los textos, de los símbolos y los ritos. Trías piensa que la tarea de «pensar la religión» redundará en un mutuo beneficio, tanto de la razón como de las religiones, facilitando así su proyecto común de promocionar el advenimiento de una «nueva edad del Espíritu», a la que ha de corresponder sin duda una «nueva religión del Espíritu», en la que un nuevo concepto de razón, la razón fronteriza, ha de jugar un papel central.

Prof. Dr. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías
Universitat Pompeu Fabra
Septiembre de 2015

Nota del autor

La realización de este libro ha sido facilitada por una beca del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Agradezco a esta institución, y en particular a Jaume Lorés, esta ayuda que me ha posibilitado la buena marcha del libro.

A Elena

Introducción

Este libro reúne diferentes ensayos escritos antes y después de la publicación de *La edad del espíritu.* Todos ellos convergen en la temática filosófico-religiosa que en ese libro alcanzó su adecuada formulación. De hecho todos ellos prosiguen el anuncio de una orientación hacia el terreno de la filosofía de la religión, tal como lo planteé en un artículo publicado en *El País,* titulado «Pensar la religión», que despertó mucho interés y levantó bastante polémica.

No se busque, pues, otra coherencia que la que deriva de la temática común (y obviamente de una misma orientación). De hecho, el interés por la religión dimana de necesidades internas a mi propia reflexión, cosa que ya puse de manifiesto al final de mi libro *Lógica del límite.*

La asunción del concepto de *ser del límite* como determinación de lo que entiendo por ser y por existencia (y del hombre como el ente que se enfrenta, o se confronta, con esa condición *fronteriza* que le define) me exigió, ya entonces, inaugurar una aventura en torno a lo que se halla *más allá del límite,* y a lo cual determino como lo *sagrado* (con toda la ambivalencia que esta noción encierra). Pero también me ha decidido a llevar a cabo esta reflexión una circunstancia mundial en la que las raíces religiosas de las di-

ferentes culturas emergen al compás mismo del declive de aquellos núcleos de doctrina y relato que en los últimos siglos parecían decisivos: las ideologías.

1
Filosofía y religión ante el próximo milenio

Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso parece hallarse, hoy, en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo, islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el islam (en sus variantes sunnitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso.

Es más, el final de la Guerra Fría parece sustituir el registro ideológico como lugar en donde se articulan y anudan las convicciones y los conflictos por el registro religioso. Como si la etapa de supremacía de las ideologías hubiese dejado terreno expedito, de nuevo, al resurgimiento de las grandes religiones.

A este respecto parece haberse cumplido la previsión, enunciada en los años sesenta (recuérdese sobre todo el libro de Daniel Bell *The End of Ideologies),* relativa al «fin de las ideologías».[1] Pero lo que ese fin ha traído no es un mun-

do unificado en un estado mundial; menos aún un mundo en el cual sólo se apela como autoridad legítima a la técnica y a la ciencia.

Ciertamente la autoridad de ambas, técnica y ciencia, es indiscutible. Constituyen un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final de milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Cierto que orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.

Lo que el fin de la Guerra Fría y del sistema de bloques ha generado no es el proyecto en ciernes de un «estado mundial», como mucha literatura profética auguraba a lo largo de este siglo. Frente a esa unificación uniformadora generada desde arriba se está imponiendo un mundo escindido en múltiples centros: un mundo policéntrico en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas, destruyendo o dispersando unidades grandes o medias de naturaleza inestable; así, por ejemplo, los estados multinacionales del tipo de Yugoslavia o de la antigua Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones *nacionales* que marcan las escisiones y disidencias son, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos.

Éstos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que otros factores (como, por ejemplo, los lingüísticos). Como si la cultura recuperase, de este modo, su raíz etimológica. Ya que cultura proviene de cultivo; es decir, de la ejerci-

tación de un *culto.* Lo cultual está, en efecto, en la raíz de lo cultural. Toda cultura remite, sobre todo, a una raíz cultual (o de culto religioso).

Y en este punto quiero romper una lanza en favor de la filosofía de la religión de Hegel. En ésta se piensa que lo que proporciona especificidad al hecho religioso es, precisamente, el culto; de forma que no puede haber religión si tal culto deja de existir. El culto religioso, con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión, aquello que concede ser y sentido a todos los demás ingredientes que constituyen el hecho religioso (sus componentes doctrinales, por ejemplo). Esta rotundidad de Hegel sobre la preeminencia del culto en relación a todos los demás aspectos que configuran la religión es tanto más sorprendente y chocante cuanto que Hegel pertenecía a la comunidad religiosa luterana, en la que siempre se ha reconocido un retroceso evidente en relación a la importancia que al culto se concede, al menos en relación al cristianismo católico latino.

Hace ya varios años que destaqué, en un artículo que originó mucha polémica, titulado «Pensar la religión», la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico.[2] Proponía esa tarea como antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones (presente en todas las religiones, y no tan sólo en la religión islámica).

Asimismo proponía esa línea de reflexión con el fin de corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervi-

vencia que la Razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción.

La tradición ilustrada concibió la religión revelada como *superstición,* término de origen latino que significa, quizás, supervivencia de algo periclitado, obsoleto; o que puede también significar, como recuerda en un escrito Max Weber, éxtasis, queriéndose referir con ello a las formas de religión extática características del sincretismo religioso tardorromano; con la palabra *superstitio* se quería marcar las diferencias entre esas formas de religiosidad reputadas bárbaras por la buena sociedad romana y la genuina *religio* de ésta.[3]

La modernidad tiende a concebir la religión como una actitud irracional que, sin embargo, puede explicarse y comprenderse en razón de las miserias psíquicas o socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del «llanto de la criatura oprimida»; para Freud es una ilusión que restituye la indigencia psíquica del hombre: una ilusión necesaria sin la cual el hombre común no podría sobrellevar las calamidades de la vida.[4]

Estas explicaciones, con ser muchas de ellas valiosas, no abarcan la totalidad del fenómeno religioso, al que tienden siempre a reducir y minimizar. Éste exige una aproximación que haga justicia plenamente a su carácter: un acercamiento filosófico, o genuinamente *fenomenológico*, que permita comprender el misterio que la religión encierra, o que haga posible la necesidad, urgente en esta coyuntura de fin de milenio, de *pensar la religión.*

Pero no son razones de coyuntura mundial o internacional las que me urgen a interesarme por el hecho religioso. O no lo son únicamente. Hay otras razones más poderosas que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica,

que desde su formulación más clara y nítida, en mi libro *Lógica del límite,* mostró la necesidad imperiosa por explorar el terreno religioso.

La razón, pues, deriva de la propia coherencia interna de mi proyecto filosófico. Éste, desde comienzos de la década de los ochenta, ha asumido como centro de gravedad la noción de *límite;* ha tratado de ir construyendo un concepto filosófico acorde a esa noción que se me revela como la más fecunda de las que derivan de la tradición de la modernidad.

Pues de hecho recibo esta noción como una herencia de la modernidad en su versión más característica: el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado «giro lingüístico», por parte de Wittgenstein. En la construcción crítica de Kant, lo mismo que en el *Tractatus* de Wittgenstein, la idea de *límite* es central. En mis libros *Los límites del mundo, La aventura filosófica* y *Lógica del límite* he tratado de mostrarlo. En *La edad del espíritu* aproveché estas exploraciones anteriores para orientarme en relación a una aventura filosófica por la *selva selvaggia* de las religiones históricas.

Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como *ser.* Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido.

Sólo que la modernidad, desde Kant a Wittgenstein, concibe ese límite en términos exclusivamente negativos: como el índice de lo que *no* puede ser conocido, según Kant; o de

lo que no puede decirse con significación, según Wittgenstein.

A ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite. A la síntesis así formada la llamo, en mis últimos textos, *ser del límite,* subrayando el carácter a la vez subjetivo y objetivo del genitivo (ser *del* límite). Creo que esta unión sintética de la doctrina ontológica, relativa al ser, con la concepción limítrofe y fronteriza que procede de la tradición filosófica de la modernidad, la tradición crítica respecto al conocimiento y al lenguaje, constituye un verdadero *novum* dentro del horizonte de lo que puede ser filosóficamente pensado.

Existe una auténtica disimetría entre los contenidos que se revelan en el límite. Por una parte, ciertamente, se descubre el ámbito de nuestra existencia, en el que el ser *aparece,* y al que denomino *cerco del aparecer.* En cuanto a lo que se encuentra allende el límite, eso constituye la orla de *misterio* que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado. De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado.

Puede hacerse referencia al *cerco hermético* que subyace más allá del límite (o allende el *ser del límite*) por razón de que éste, de algún modo, aun en forma paradójica, *se revela.* De lo contrario ni siquiera podríamos tener derecho a mentarlo. Su existencia viene, ciertamente, asegurada por la naturaleza misma del límite. Éste, por definición, constituye un gozne entre dos ámbitos; y es límite tanto en relación al círculo de aconteceres familiares que denominamos *mundo*

como en relación a aquello (= x), que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste tras el horizonte que instituye. Pero esta exigencia es excesivamente formal. Se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la *revelación* de ese cerco hermético que constituye lo sagrado.

Sólo que esa revelación muestra o manifiesta la naturaleza escondida y secreta (encerrada en sí) del cerco hermético, cobijo de lo sagrado. Luego esa revelación lo es del misterio *como misterio.* Debe, pues, decirse que lo que en términos de religión se concibe como revelación es, siempre, la salvaguarda del misterio al que la religión constitutivamente se refiere. Y es también el desvelamiento insomne y apasionado de ese misterio. Toda religión instituye, en este sentido, cierta revelación (necesariamente fragmentaria y parcial) del misterio.

A esa revelación manifiesta que sensibiliza en el cerco del aparecer lo sagrado es lo que en mis últimos libros (*Lógica del límite* y *La edad del espíritu*) llamo *revelación simbólica.* El símbolo es, para mí, la forma de manifestación de lo sagrado: su irrupción en el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo, su interna y necesaria distinción (entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza) habla de esa aparición en el mundo de lo sagrado a través de la mediación simbólica.

En este punto me permito una rectificación al modo como Schelling plantea el nexo entre mitología y revelación. En el contexto romántico que Schelling recoge (en Creuzer, especialmente; y posteriormente en autores como Bachoffen) se entiende por mito la *exégesis* del símbolo; siendo éste una manifestación, concedida a la intuición intelectual, del contenido de la religión, o de lo sagrado.

Sigo en este punto los pasos de la concepción romántica: el símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo: su manifestación; y el mito constituye su exégesis *narrativa,* del mismo modo como el ceremonial ritual, y la institución sacrificial especialmente, constituyen su implantación dramática: la versión «pragmática» del relato mitológico, en la que se juega la relación entre hombres y dioses. Los grandes ciclos narrativos de las distintas religiones componen su peculiar mitología, en la cual queda determinado lo específico de su panteón: las figuras de dioses, o del Único Dios, con quienes se estipulan las formas de culto específico.

Ahora bien, Schelling piensa que la mitología se adelanta a la *revelación* a modo de «revelación natural e inconsciente» previa y anterior a la *revelación expresa;* siendo ésta el designio consciente y voluntario del Verdadero Dios, que es para Schelling el Dios de la religión cristiana.

Yo pienso en cambio que toda mitología es ya, de suyo, revelación. Una revelación policéntrica que no confluye ni refluye en ninguna religión positiva particular: en ninguna religión reputada como religión verdadera, o genuina «religión revelada». De hecho la revelación opera ya en todas las grandes religiones y en sus ciclos mitológicos correspondientes. En este sentido cada religión constituye un fragmento, siempre necesario, del hecho religioso; una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación, la que supone como premisa los distintos mensajes revelados por cada una de esas muestras parciales que constituyen las distintas religiones positivas.

Dice Nietzsche que el hombre, en su forma real y actual de comparecer, es «esbozo, fragmento y espantoso azar». En relación a ese hombre actualmente existente, el su-

perhombre, *Uebermensch,* sería el objeto del «gran anhelo». Éste estaría constituido por la articulación y síntesis de esos múltiples esbozos que el hombre en su existencia actual todavía es. El superhombre es, pues, aquella instancia *ideal,* objeto del deseo, que constituye la recomposición y reconstrucción de todos los fragmentos humanos que han sido esbozados: su cumplida síntesis articulada y conjugada. El superhombre restituye el contexto de totalidad al «texto» fragmentario, con forma de boceto, que el hombre particular escribe a través de su propia existencia.

Esta reflexión de Nietzsche podría trasladarse al terreno de la filosofía de la religión. Podría considerarse que cada *revelación* religiosa, la que tiene por marco una religión positiva particular (la cristiana, la islámica, la budista, la hindú, la zoroastriana, la maniquea, etcétera), constituye un esbozo y un fragmento; una revelación parcial y abocetada del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso tomado en su conjunto, o concebido como *totalidad ideal.* Tal religión unitaria, postulada como objeto del «gran anhelo» del *homo religiosus,* podría ser llamada, quizás, la *religión del espíritu.*[5]

Cada esbozo religioso fragmentario posee su propio centro de gravedad: eso que en mi libro *La edad del espíritu* denomino el «centro tonal». Precisamente en ese libro intento ordenar y organizar en su lógica interna la conjunción de revelaciones religiosas existentes. Trato de mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo del hombre con lo sagrado. Y señalo la preponderancia de tal o cual religión en un determinado momento de producirse la conexión simbólica entre el hombre y lo sagrado.

En este sentido voy resaltando lo que tiene de peculiar y específico cada religión: la verdad que le es propia y característica. En cada religión hay, en este sentido, un núcleo que constituye su peculiar *verdad revelada.* Intentaré, en lo que sigue, dar varios ejemplos al respecto.

Una religión como la islámica se modula toda ella desde la preponderancia hegemónica de su meditación sobre el descenso del Libro Santo *(Al-Corán);* hasta el punto de que este gran tema islámico constituye el núcleo en el que se articulan todos los aspectos doctrinales, litúrgicos, cultuales y rituales de esa gran religión.

¿Qué es una mezquita sino el soportal de la *escritura santa* descendida del cielo en forma de Corán terrestre? Éste es el trasunto del Corán celestial, o eónico, que subyace como presupuesto del gran *decreto creador,* o de la palabra ¡Sea!, *kun* en árabe, que trae consigo la revelación del mundo (y del texto o de la partitura de ese mundo recién creado, que es precisamente *Al-Corán*).

En este sentido puede decirse que ese fragmento de Verdad que constituye la revelación islámica tiene por misión y tarea desvelar el misterio relativo al Libro Santo celestial, y al misterio creador, o revelador, de su aparición en el mundo, en el cerco del aparecer.

He tomado este ejemplo del islam. Podría decir otro tanto del budismo, del cristianismo (en sus distintas modalidades de cristianismo ortodoxo, luterano, romano, nestoriano). En cada caso se descubre un esbozo fragmentario, pero esencial y necesario, de la revelación. Lo que se produce es, entonces, la revelación de un determinado aspecto y dimensión del misterio. Esa revelación tiene la virtud dialéctica de descubrir y preservar a la vez al misterio *en tanto que misterio.*

De este modo se justifica el carácter y el estilo de cada religión positiva particular.

En el cristianismo se halla muy en primer plano la encarnación del Hombre Dios y su sacrificio cruento como forma de redención genérica de la humanidad. El mensaje paulino relativo a Jesucristo, «que ha muerto y ha resucitado», derramando su sangre como precio del rescate o redención del género humano, constituye el núcleo mismo de esta gran religión. En ella se radicaliza el carácter expiatorio de la figura mesiánica de Isaías II, el «siervo de Yaveh», en la forma del Hijo del Hombre, o Hijo de Dios, que es Jesús el Cristo, según lo atestiguan los diferentes evangelios.

El sacrificio de la Misa es, a este respecto, en el cristianismo latino o en el ortodoxo, el núcleo *cultual* en donde acontece esta religión sacrificial. En el luteranismo el culto tiene lugar en el marco de la comunidad coral; o bien en la libre iniciativa personal de encuentro con la escritura sagrada, con la Biblia, traducida al alemán por Martín Lutero.

Puede afirmarse que las religiones difieren por aquel aspecto esencial que articula y conjuga su peculiar *revelación.* Cada una muestra un fragmento de la revelación del misterio, o desvela un componente del misterio que constituye *lo sagrado* (con toda la ambivalencia del término, relativa a lo sagrado y a lo santo).

El budismo purifica de todo rastro de realidad o entidad a esa instancia sacrosanta; en contraste absoluto con el gnosticismo cristiano, vacía esa instancia santísima de toda plenitud y riqueza eónica; la concibe como un Vacío radiante, o como una Nada ultrasagrada; o como el definitivo apagón del incendio que constituye la existencia, con toda su cuota y rémora de apego al yo, de deseo y de pasión. De hecho el

término *Nirvana,* expresivo de esa instancia, significa etimológicamente extinción, apagón (relativo al «fuego» de nuestra existencia movida y motivada por el deseo, por la pasión y por el culto al *ego*).

Con estos componentes doctrinales, que se articulan y conjugan en el culto (en el rito y el relato mítico relativo al Enviado, al Despierto e Iluminado, o el *Budha* del presente eón), se cifra lo que tiene de peculiar y específico el «centro tonal» de revelación y religión que constituye el budismo, con todas sus relevantes diferencias en familias diversas.

Quizás la única religión verdadera sería aquella *religión del espíritu* que fuese capaz de conjugar y sintetizar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que se puede legítimamente aspirar. Podría concebirse como una referencia escatológica. Podría ser también la religión acorde a un tiempo histórico como el nuestro en el cual puede afirmarse que el legado de la modernidad, o la tradición ilustrada y moderna, en lo que tiene de negación unilateral del legado simbólico de la religión, comienza a comprenderse como perteneciente al pasado. O que necesita, para su propia consumación, para su realización cumplida, sintetizarse con ese orden religioso que la tradición ha ido determinando, sólo que de forma simplemente esbozada a través de fragmentos.

En mi libro *La edad del espíritu* elaboro, en la tercera parte del texto, una teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno. Intento evitar conceptuarla con las categorías habituales, como por ejemplo «secularización». O en todo caso pretendo *pensar* lo que esas categorías encierran.

No se trata, como muchas veces se dice, del ocaso y de la destrucción de lo sagrado (que llega a su perfecta formulación en el célebre *dictum* nietzscheano de «Dios ha muerto»). Se trata más bien de su *ocultación.* A lo largo de la tercera parte de mi libro *La edad del espíritu* voy conceptuando el mundo histórico de la modernidad, que sobreviene en Occidente a partir del Renacimiento, a partir de esta noción. Lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad; simplemente se ocultan y se inhiben.

La modernidad, el mundo moderno, es el *tiempo de la gran ocultación* (para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retomar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.

Así por ejemplo la simbolización de lo sagrado se desplaza del plano pertinente de la *religión,* tal como se produce en el imaginario social y cultural hasta el Renacimiento europeo occidental, hacia otros terrenos: al terreno de la *magia naturalis,* en el Renacimiento; al de la alegoría urbanística y escénica, durante el siglo XVII (edad de la Razón y era del barroco); al del arte y la estética (o a lo que desde mediados del siglo XVIII se entiende por ambos conceptos) en los tiempos de la Ilustración y del Romanticismo, primero, y del «movimiento moderno», a todo lo largo del siglo XX. En mi

libro *La edad del espíritu* desarrollo estos escuetos enunciados en toda la tercera parte del texto.

No se destruye el simbolismo en el cual lo sagrado se hace manifiesto. Subsiste el acontecimiento simbólico, pero en forma de ocultación. O para decirlo en términos freudianos, se mantiene en el inconsciente de la cultura moderna. De ahí que ésta experimente el inexorable retomo de lo simbólico, sólo que desplazado del escenario específicamente *religioso* en el cual se mostró y manifestó lo sagrado anteriormente al surgimiento de la modernidad (antes, pues, del Renacimiento y de la Reforma). De hecho resurge lo simbólico, sólo que en el terreno de la magia natural renacentista, o en forma de alegorismo barroco, o en el dominio específico del arte y de la estética a partir de la Ilustración y del Romanticismo.

El escenario visible y manifiesto, el que acapara el imaginario social y cultural, se halla dominado por lo que desde Descartes, Galileo, etc., se concibe como Razón. Ésta sustituye a la revelación religiosa en su capacidad por dotar de sentido al escenario mundano. El cerco del aparecer, el *mundo,* halla su «verdad» en ese escenario *racional* que sustituye al escenario religioso tradicional (antiguo y medieval). Pero el inconsciente cultural de la modernidad se halla impregnado del simbolismo del cual extraía la religión, hasta finales de la Edad Media (hasta el llamado «otoño de la Edad Media»), toda su fuerza creadora.

De ahí la exigencia, postulada al final de ese libro mío, de una conjugación armónica, o de una articulación sintética, entre razón y simbolismo, que daría lugar a lo que llamo en ese texto *la edad del espíritu.* En el supuesto de que concibo el espíritu como esa síntesis de simbolismo y racionalidad.

Esa síntesis *espiritual* sería, en este sentido, el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la cesura, que hoy consignamos como coyuntura «postmoderna».

¿Qué debe entenderse por Razón? ¿Qué es lo que entiendo por tal en mi libro *La edad del espíritu*? ¿Qué teoría construyo en dicho libro sobre lo que se denomina Razón en la tradición moderna occidental, desde Descartes y Galileo a Kant y de éste al idealismo alemán, hasta llegar a nuestro presente histórico?

Del mismo modo como concibo la edad de la modernidad, en términos negativos, como la era de la gran ocultación del simbolismo, añado a esta precisión que la distingue de la Edad Antigua y de la Edad Media una apreciación positiva: es la época del mundo en la cual sobreviene *la revelación de la razón.* Y añado que lo característico de la Razón consiste, en el ámbito de la modernidad, en la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación. Tal es la definición que doy de la razón *en la era del modernismo.* Subrayo esta acotación temporal, ya que es importante establecer esos límites históricos. Pues la razón sobrevuela dichos límites.

Cabe, en efecto, concebir una redefinición de la razón que rebase y trascienda el marco del modernismo. Sería una razón *que no promoviera desde ella misma su propia revelación.* Sería una razón que restableciera el primado fáctico de una revelación antecedente sobre la cual pudiera asentarse como reflexión, o autorreflexión, en relación a dicho *factum.*

La pretensión de la razón *moderna,* a partir de Descartes, consiste en promover, desde su propia *instauratio magna,* una revelación inmanente, producida en ella misma, a tra-

vés de la cual queda establecida. La razón moderna, como la araña con su tela, pretende generar una inferencia interna de los datos con los cuales se edifica y construye.

Y esto es válido tanto en la autorreflexión sobre la razón promovida desde criterios «racionalistas», así en el caso de Descartes, como en la que promueven los empiristas desde Locke hasta Berkeley y Hume. Ambos, racionalistas y empiristas, efectúan el experimento de vaciar a la razón de cualquier instancia externa; o la conciben como una *tabula rassa,* al modo empirista, o como una instancia puesta a prueba por las sombras de la razón (la locura, por ejemplo), así en Descartes.

De Descartes a Hegel la razón, en su autorreflexión (que a partir del criticismo kantiano asume forma plenamente autoconsciente), tiende a producir desde ella misma su propia revelación. Para Descartes esa revelación se patentiza como una evidencia que despeja definitivamente la duda y que confiere a la razón una pauta luminosa de verdad. Lo mismo en Locke y los empiristas. Que en un caso las *ideas* con marca de evidencia sean innatas o en el otro sean adventicias; que en un caso sean ideas máximas, como el sujeto pensante, el espacio extenso o Dios, y en el otro ideas atómicas mínimas, o *sense data,* eso no impide que se perciba en ambos la misma operación consistente en promover una *autorrevelación* sobre la cual se produce la autorreflexión que constituye el edificio mismo de la Razón.

La filosofía de Hegel constituye la más lúcida y cumplida demostración de esta orientación moderna de la reflexión que trae consigo un determinado concepto de razón. Hegel pretende como Descartes que la Razón alcance en ella mis-

ma la revelación de los datos o contenidos sobre los cuales puede fundar su reflexión.

Pero a diferencia de Descartes no se limita a generar una prueba *externa* a modo de *prolegomenon* de esa revelación. Promueve un experimento en el curso del cual la razón, aventurada en la búsqueda de su propio contenido, va constituyendo, a través de tropiezos y reveses, o en su misma capacidad de errar y de rectificar, el *itinerarium mentis* que le conduce a la definitiva revelación (a la que Hegel llama *saber absoluto*).

Tal revelación se concibe, en Hegel, como producida por la propia Razón, sólo que de un modo inconsciente. Y la razón misma alcanza la conciencia y el saber de sí cuando se eleva a la condición de Espíritu, que es el sujeto absoluto capaz de conceder a la razón el contenido de su revelación. Tal contenido es el concepto absoluto. Ese contenido, que es idéntico a su propia forma, constituye de hecho el agente productor de todo lo existente, o de lo real (que se concibe así como verdaderamente racional).

Si la producción inconsciente de ese Espíritu, y su elevación a la Conciencia, es relatada o narrada en la *Fenomenología del espíritu,* la autoproducción consciente, desde el saber absoluto, del contenido del espíritu racional, constituye la materia expuesta en la *Lógica.* Ésta tiene la pretensión de inaugurarse desde un comienzo absoluto carente de presupuesto alguno.

Antes de Descartes la razón, en sus distintas formas de manifestarse históricamente, constituía siempre una *autorreflexión* de la propia revelación religiosa, o de la revelación *simbólica* de lo sagrado. Esa revelación se adelantaba siempre a la reflexión que, *a posteriori,* podía configurar la

razón. En el supuesto de que ésta debía concebirse de modo no unívoco. En cada ámbito cultural la razón asumía una forma específica peculiar. En mi libro *La edad del espíritu* mostré esas diversas formas de producirse lo racional a partir de diferentes revelaciones religiosas (o manifestaciones simbólicas de lo sagrado).

En la India se produjo esa autorreflexión a partir de la primigenia revelación codificada en los Vedas, especialmente en la colección de himnos védicos que constituye el *Rig Veda* en su parte hímnica. La autorreflexión sobreviene en los comentarios a los Vedas, especialmente en los antiguos *Upanishads*, en los cuales se alcanza una comprensión exegética de las distintas figuras de los dioses al remontar desde ellas hacia una Unidad Trascendental que les da significación y sentido. En esa Unidad se advierte la Identidad absoluta de tres entidades que constituyen el núcleo de meditación de los *Upanishads:* la identidad entre *brahma, atman* y *purusa.*

Lo mismo sucede en Grecia: me refiero a la remisión hacia un núcleo unitario primigenio que confiere «razón» a la teofanía invocada en los himnos (así en los *Himnos homéricos*) y relatada, en su conjunción dialéctica con héroes y mortales, en la epopeya homérica (en la *Ilíada* especialmente, aunque también en la *Odisea*). Tal remisión sobreviene, a través de la sabiduría *filosófica,* a partir de la reflexión de los llamados sabios «presocráticos». Éstos reconducen la pluralidad polimorfa de las teofanías (de las que Tales de Mileto cobra conciencia al decidir que «todo está lleno de dioses») hacia un núcleo generativo unitario, o *physis,* del que se intenta determinar su principio, su *arjé* (que es, para unos, el agua; para otros el aire; o el fuego; o un principio indeter-

minado, *apeiron;* o la conjunción numérica de lo par y de lo impar).

También puede perseguirse en otras culturas, en el mundo hebreo o en el mundo iraní, ese pasaje de la revelación religiosa primigenia a un conato de autorreflexión racional. En las culturas antiguas esa secuencia canónica formada por la revelación y la reflexión, donde ésta construye un concepto de razón sobre la base o el fundamento (para decirlo en términos de Schelling) de una previa revelación, constituye la regla general.[6]

No es posible ni pensable una forma de reflexión sapiencial (filosófica, profética, etc.) que no *presuponga* una revelación antecedente que se le adelanta, que constituye, en relación a la razón, un *a priori.* Ésta, de hecho, es siempre, como recuerda el viejo Schelling, *a posteriori.* La referencia a Schelling es importante. Él es quien constituye, en el umbral o el estribo del modelo *moderno* de razón, el que halla en Hegel su perfecta culminación, el iniciador de una ruta reflexiva que cuestiona la posibilidad misma de producir, de forma inmanente, una revelación en y desde la propia razón.

Lo propio de la conciencia postmoderna consiste en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere, para su propia constitución, una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida. De hecho el postmodernismo considera que la razón se desparrama en los contextos de relato y narración que la constituyen; o en un contexto en sentido literal: el marco genérico en el cual se producen diferentes formas de textualidad; todas estas formas quedan en cierto modo amalgamadas en la misma con-

dición genérica textual y narrativa, independientemente de su «género» específico (filosófico, científico, novelístico).

De hecho el postmodernismo restablece el primado lingüístico y narrativo como la materia que todo proyecto reflexivo, sapiencial o filosófico, presupone. Toda razón, a partir del postmodernismo, asume la condición, enunciada por vez primera por Schelling, de ser siempre supernumeraria en relación a una antecedente *revelación* que tiene su exégesis en forma mítica (poética, narrativa, hímnica).

Esta concepción schellingeana asume su radicalidad a partir del llamado *linguistic turn*: se supone que la base o el fundamento presupuesto a la razón lo constituye el marco lingüístico. El *lógos,* término griego para razón y lenguaje, recobra esa ecuación o identidad griega originaria: es lo mismo decir razón que decir lenguaje. La razón es razón sólo y en tanto posee al lenguaje como su base y fundamento presupuesto. Y es en el marco del lenguaje donde se establece la *revelación* sobre la cual funda la razón su peculiar movimiento de autorreflexión.

De hecho el postmodernismo se limita a extraer todas las consecuencias de estos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos. Frente a las concepciones modernas de la razón, que en términos teoréticos pretenden avalar las filosofías neopositivista y analítica, y que en términos prácticos quiere revalidar la razón dialéctica del marxismo (por ejemplo la Escuela de Frankfurt, incluido Habermas), el postmodernismo lleva hasta la última consecuencia la disolución de un concepto de razón que pretende fundarse en su propia productividad. Ésta no es una productividad meramente social, como en el marxismo; ni relativa a los *sense data* que la ra-

zón teorética, lógico-lingüística, encuentra, como sucede en el positivismo lógico y en la filosofía analítica.

La razón sólo puede comprenderse, después de la modernidad, como una forma *a posteriori* de reflexión que se infiere de la propia productividad lingüística, narrativa y textual. Es únicamente una reflexión en forma de glosa inmanente a los distintos relatos, o una autorreflexión del lenguaje sobre sí, sobre sus propios marcos limitativos, de naturaleza lingüística: sobre lo que el segundo Wittgenstein denomina sus «juegos lingüísticos».

Pero en el subsuelo o en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo se apercibe una raíz de naturaleza *cultual* que remite a un marco *religioso:* aquel que determina el orden de lenguaje y de cultura en el que el lenguaje y la escritura se afincan. Al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de lenguaje, narración y escritura.

Sobre ello he llamado la atención al comienzo de este texto. En este sentido puede afirmarse que el sincretismo postmoderno sirvió para disolver la razón en sus fundamentos lingüísticos o textuales. Pero no fue todavía diligente ni profundo en relación al reconocimiento de la raíz religiosa y cultual de la cultura narrativa y textual.

En este sentido se movió todavía bajo la restricción limitativa de un concepto excesivamente académico de lo que constituye la cultura. El marco universitario en el cual surgió y se expandió motivó inconscientemente esa excesiva limitación de sus reflexiones a un concepto convencional de

cultura: el que ha sido más o menos entronizado por generaciones de criticismo literario y cultural.

Esto es lo que distancia mi posición respecto a ese episodio postmoderno. Yo parto de la premisa de que importa afirmar, frente al énfasis postmoderno en favor de la narración y de la textualidad, una previa y presupuesta revelación religiosa, que es la que en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno. Intento, en este sentido, salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas, en las que se mantiene el postmodernismo, tratando en cambio de captar los movimientos históricos reales que se hallan presentes en este fin de milenio. Y allí descubro lo que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo «políticamente correcto»; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas.

En este sentido intento reconducir los indudables logros postmodernos a un marco de diálogo con aquellos fundamentos religiosos, *cultuales,* que se hallan en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de Razón en sus marcos lingüísticos y textuales. La verdadera «pragmática» que se postula en las teorías hermenéuticas y lingüísticas, o gramatológicas, nos conduce a esas raíces religiosas, y a las prácticas de creencia y culto en que se inscriben.

Y en este punto se funda el necesario diálogo con el filósofo que mejor supo comprender esos presupuestos religiosos, o de *revelación religiosa:* el filósofo idealista Schelling (que se autodenominó, con razón, «ideal-realista»). Este filósofo supo criticar radicalmente la pretensión idealista hegeliana de constituir la razón como un proceso de autofun-

damentación y autoproducción. Asimismo inició la crítica de la razón idealista desde una base *real* que la generación siguiente, los jóvenes hegelianos de izquierda, Kierkegaard, Nietzsche, etc., concibieron como base social, o como base mitológica o religiosa. Pero en Schelling esa *base real* conduce, de forma inequívoca, a un diálogo en profundidad con la mitología general de todos los pueblos y con las distintas y escalonadas formas de *revelación* de lo sagrado.

He intentado, en los últimos tiempos, desarrollar ese necesario diálogo con la filosofía última de Schelling: la que a mi modo de ver anticipa el episodio postmoderno y lo trasciende en un necesario encuentro con la *revelación* religiosa; la que hace imperiosa la necesidad, en la coyuntura filosófica actual, de *pensar la religión.*

Pues el tema religioso ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna; en general por la tradición *ilustrada.* En este punto el postmodernismo ha demostrado su carácter epigonal. Ha cuestionado muchos de los núcleos ideológicos del modernismo; pero no ha sido capaz de llevar la crítica a la raíz misma en la que el modernismo se constituye como un retoño del gran tronco ilustrado.

De hecho deben distinguirse diferentes ilustraciones: la alemana, la francesa; la que representa Diderot o Voltaire. Pero lo que suele llamarse *tradición ilustrada* constituye un movimiento filosófico e ideológico que combate contra una *sombra* que esa tradición establece: lo que denomina *superstición,* con todas sus secuelas de fanatismo e intolerancia. A río revuelto una cierta ilustración, que tendría en Voltaire su representación más insigne, considera toda *religión revelada* como forma supersticiosa.

Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo de que la religión «nos piense» en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integrismos hoy redivivos). La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preciso «salvar» el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso «salvar» ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.

Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido ciegos en relación a la relevancia de ese «hecho religioso» que no permite simplificaciones como las que son canónicas en toda la tradición ilustrada y moderna. En dicha tradición la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia: a su carácter *social* (como ideología y falsa conciencia, así en la tradición marxista); a su naturaleza *psíquica* (como expresión *ilusoria* de las miserias psíquicas del hombre, expresadas en el gran surtido de sus enfermedades mentales, así en la tradición freudiana).

De un interés preferente por las cuestiones sociales, como sucedía en el marxismo, se ha pasado a una atención unilateral en las cuestiones lingüísticas y textuales, como si la filosofía fuera por excelencia filosofía del lenguaje o gramatología. Así ha sucedido a partir del «giro lingüístico» de la filosofía de Wittgenstein y del positivismo lógico, y posteriormente a través del estructuralismo y del postestructuralismo.

Pero con todo ello la filosofía ha olvidado y obviado un sustrato irrenunciable para acceder a la razón, a la reflexión, o a las distintas formas de pensamiento. Me refiero a las distintas *revelaciones* religiosas, las que instituyen un determi-

nado fundamento, o una *base* (en el sentido que Schelling da a estos términos, «base» y «fundamento», en sus célebres *Investigaciones sobre la libertad humana*) a las diferentes áreas culturales, y a los proyectos de reflexión (profética, sapiencial, filosófica) que les son propias.

La novedad del enfoque metodológico de *La edad del espíritu* radica en ello. He intentado siempre prestar atención al marco lingüístico y textual que constituye el lugar y la situación *hermenéutica* en la cual afinca la reflexión filosófica moderna. He asumido la condición de *ser en el mundo* como la relativa a una determinada situación hermenéutica en la cual el lenguaje y la textualidad preexistente a la reflexión es decisiva. En ello he visto la gran innovación que introducen en el Novecientos filósofos como Heidegger o Wittgenstein.

Ya no es posible filosofar *ab ovo,* como se pretendió desde Descartes a Hegel: filosofar sin presupuesto alguno. O fundamentar desde el propio movimiento de la razón sus propias presuposiciones: *poner* éstas a través del movimiento lógico *esenciante,* como pretende Hegel en su *Lógica Mayor.* La filosofía se halla enraizada en un contexto espeso de naturaleza lingüística y textual, pero también, como supo comprender Michael Foucault, en un contexto de naturaleza institucional (a partir de las formas que se da el poder para su propia escenificación).

Pero en estas reflexiones modernas y postmodernas siempre ha permanecido obviado, silenciado y olvidado el tema religioso. Y ahora parece sorprendernos a todos que en la cumbre misma del proceso de cuestionamiento y crisis de la modernidad sobrevenga el «retorno de lo reprimido» en sus formas más obscenas y procaces, a la manera integrista y

fundamentalista (tal como reseñé en mi libro *Lógica del límite*).

1. En España, el libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. Sobre el concepto de ideología escribí hace bastantes años un libro titulado *Teoría de las ideologías* que también se hacía eco de esta polémica.

2. El artículo apareció en *El País* el 19 de junio de 1990.

3. Más adelante, en el ensayo titulado «La religión del espíritu», insisto en estos puntos.

4. Sobre todo en *El porvenir de una ilusión* y, también, en *El malestar de la cultura*. La indagación sobre la religión de Freud culmina en su extraordinaria monografía final titulada *Moisés y el monoteísmo*.

5. Sería la religión postrera y postuma, o el horizonte escatológico y finalístico de toda religión, tal como la concibió, dentro del marco del trinitarismo cristiano, el abad calabrés Joaquín di Fiore en la segunda mitad del siglo XII. Véase mi libro *La edad del espíritu,* donde se acoge esa idea religiosa como «motivo conductor» del texto, en particular en el capítulo consagrado a «la consumación simbólica», relativo a los siglos XII y XIII del medioevo cristiano, islámico y judío.

6. En *La edad del espíritu* diferencio dos formas genéricas de autorreflexión de una primigenia revelación religiosa: la reflexión que llamo «filosófica» (característica de la India y de Grecia) y la que denomino «sofiológica» (propia del mundo profético del Irán zarathustriano y del mundo judío).

2
Exilio occidental y viaje a Oriente

Una de las hipótesis más recurrentes en nuestro tiempo en el terreno de la teoría y de la práctica política es la del estado universal. ¿Quién no recuerda el imperio universal ya consumado, incluso desgastado y decadente, en donde instala Ernst Jünger el escenario de una de sus novelas más impresionantes, *Eumeswille*? La concepción de Heidegger acerca de la planetarización universal de la metafísica realizada a través de la técnica contribuye ampliamente a la consolidación de esta idea, y hasta le da cierto carácter de necesidad, de fatalidad, o cuando menos de destino. La idea de que la razón occidental está llamada a ejercer, a la vez, de demiurgo y de *ratio* legitimadora de esa hipótesis puede perseguirse en multitud de reflexiones diferentes.

Heidegger considera que esa *razón* occidental, nacida en Grecia, establece el dominio del ente a partir del olvido del ser. La voluntad de poder que ese dominio introduce constituye ya hoy, al pensar de Heidegger, la razón misma de nuestro destino histórico. En él el mundo se unifica de modo planetario en torno a una única orientación, la que esa *ratio* genera: la infinita explotación y administración técnica de ese campo unificado.

El destino de Occidente sería, en este sentido, el destino mismo de la humanidad histórica que nos corresponde. No habría otra dirección destinal que aquélla, surgida de la filosofía griega presocrática, que lanza al ser en dirección hacia el ente, y que revela éste como *voluntad de poder* (que es, por su parte, el concepto inmanente a la esencia de la técnica). No habría otra dirección *histórica* que esa que la razón occidental dibuja al proyectarse desde Grecia, desde la filosofía griega, hasta el presente estado de cosas, en el cual la razón griega, a través de su aventura metafísica, acabará por promover la unificación del mundo merced al dominio técnico de la voluntad de poder (y la consiguiente planetarización de esa razón occidental).

Con el fin de que ese destino histórico no actúe sobre nosotros como fatalidad que anule nuestra libertad, Heidegger sólo ve un camino: retroceder hasta el origen de esa razón metafísica y técnica, nacida en Grecia, e interrogar a ese *lógos* con el fin de saber si en su forma originaria no deja abiertas otras rutas alternativas en relación a esa vía de dirección única que, desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, o desde la *téjne* platónica hasta la tecno-ciencia moderna, dibuja el recorrido histórico de la razón occidental; esa razón que es hoy, al decir de Heidegger, la que implanta su dominio planetario sobre sujetos y cosas.

Heidegger propone, pues, su célebre *Schritt zurück,* su «paso atrás», o ese retroceso que permite interrogar al *lógos* occidental-griego originario, o presocrático, con el fin de atender otros reclamos del mismo, alternativos a aquel que ha decidido el destino histórico de Occidente. Es allí donde descubre el *olvido* del ser como condición de instalación del destino histórico de nuestra razón tecno-científica.

Pero Heidegger lleva su retroceso no más lejos de ese umbral griego, estableciendo un paradigma de pensamiento que, de distinto modo, ha generado extraña unanimidad en quienes han querido tomar distancias en relación a la razón occidental. Al fin y al cabo, se dice, la filosofía nace en Grecia. Nace como Minerva, de tierra helénica, armada de los pies a la cabeza ya en la sentencia de Anaximandro o en el poema de Parménides. No es posible llevar más atrás la inquisición y la búsqueda. Lo que traspasa el umbral sería, según se piensa, la oscura noche oriental del mito y de la religión; o de un *lógos* que todavía no se ha esclarecido a sí mismo, como ya sucede en Heráclito, sino que se halla confusamente mezclado con lo mítico y lo simbólico. Sólo en Grecia, se dice, ese *lógos* piensa el *ser,* o establece la proposición de identidad, o la tautología «positiva» entre ser, pensar, decir (al modo de Parménides).

El gran mérito de la sociología de Max Weber consistió en atreverse a traspasar ese umbral, rompiendo con ello el imperativo «neoclásico» de la *epistéme* germánica que Heidegger no hace sino renovar, según el cual en Grecia debe buscarse la raíz de ser y de sentido de nuestra *ratio* occidental.

Max Weber, quizás porque concreta la función de esa *ratio,* que es para él razón que da razón, y legitimación por tanto, a una determinada forma de *dominación,* se vio en la necesidad de abrir un campo más amplio y menos provinciano. Sólo entonces le comparecen aquellas tres formas de conceder razón o legitimación al dominio que destaca en sus escritos: lo que él llama dominación tradicional, carismática y burocrática. Sólo la última, ciertamente, corresponde en rigor a lo que puede llamarse legitimación racio-

nal propia de Occidente. Pero sólo en tanto se desprende de las otras dos, y en particular de la dominación carismática, adquiere su plena significación y sentido.

De hecho lo característico de Occidente en todos los dominios consiste, según Max Weber, en introducir la razón como criterio. En el terreno musical se percibe la mediación racional que el sistema de notación de los intervalos armónicos introduce. En la religión luterana se establece un criterio de certeza en virtud del cual puede asegurarse racional, técnicamente, la salvación.

El calvinismo llevó esta lógica racional religiosa a su última consecuencia: él es responsable del giro secular en virtud del cual la vocación, la «llamada» *(Ruf, Beruf)* termina convirtiéndose *en profesión.* La certidumbre de salvación comparece, entonces, como un certificado de rigor relativo a la buena administración de los asuntos mundanos, laborales y crematísticos.

Mientras que en Oriente subsisten sistemas jerarquizados de castas, subordinaciones tradicionales que, de tanto en tanto, son zarandeadas por revoluciones carismáticas basadas en revelaciones personalizadas, en Occidente la sociedad tiende a organizarse según criterios técnicos de racionalidad y eficacia: tanto en la dirección de los asuntos públicos como en las empresas privadas, en la administración de lo común y en la contabilidad del propio patrimonio.

De este modo se destaca el funcionamiento burocrático como el fenómeno característico de esta sociedad occidental. Ese fenómeno se legitima por su propio funcionamiento técnico, que acapara el concepto de racionalidad. La razón burocrática sirve a la vez de motor y demiurgo del sistema social occidental y de legitimación.

A su vez esa razón se caracteriza por des-encantar el mundo: por destruir toda forma de legitimación procedente de raíces mágico-rituales de carácter tradicional o de fuentes carismático-proféticas de naturaleza revolucionaria. El aura y el encanto de lo sagrado pierde, así, toda autoridad como instancia legitimadora. Frente a la motivación religiosa, tradicional o carismática, la sociedad occidental purifica su razón de todo engarce con mensajes provenientes del pasado histórico o de instancias «sobrenaturales».

Coinciden en última instancia Heidegger y Max Weber en concebir nuestra sociedad occidental moderna y contemporánea como aquella en la que esa hegemonía de la razón tecno-científica (Heidegger) que sirve de criterio de legitimación de su peculiar forma de dominación (Max Weber) se establece, tendencialmente, sobre las demás, hasta convertirse en una potencia imparable, avasalladora, que no tolera otra forma de legitimación ni otro modo de relacionarse con el *ser* y con la *verdad.*

Sobre estas bases teóricas puede adquirir sentido la hipótesis de un estado universal que impondría sobre todas las almas y los cuerpos, sobre territorio y etnias, esa razón occidental que tiene en la tecnociencia y en la burocracia racional «desencantada» su carácter más específico.

Incluso es posible llevar más lejos la reflexión, de modo que esta hipótesis aparezca en toda su contundencia. Contemplemos esa tendencia al estado universal no ya desde el terreno de la relación con la *verdad* (técnica y científica), como lo plantea Heidegger, o desde la problemática de la legitimación del poder dominador, como aborda la cuestión Max Weber, sino desde el terreno de la economía política.

En ese campo aparece el fenómeno de una hipotética unificación planetaria en términos de Gran Mercado Universal.

Aquí urge repensar el concepto acuñado por Karl Marx de «modo de producción capitalista». En el *Manifiesto comunista* ese modo de producción se caracteriza por romper todas las barreras y límites que, en la economía, introducían otros modos de producción, bien mediante formas de dominación políticas, o ideológico-políticas, bien a través del velo encubridor de la ideología religiosa.

La burguesía, en este sentido, cumple (al decir de Marx) su teleología histórica al rasgar todo velo de ilusión encubridora de las relaciones humanas; al destruir todo encantamiento sacral del mundo y todo confinamiento en unidades sociales «naturales» como las castas o las etnias; y al desvelar, como único y exclusivo motor de esas relaciones, el crudo condicionamiento socioeconómico de las relaciones relativas a la propiedad, o a los medios de producción.

En la formación capitalista estos medios son apropiados por aquella clase social que, para el incremento y expansión del capital, introduce un «intercambio desigual» con la fuerza de trabajo. En virtud de la concentración del capital el ámbito mercantil es puesto al descubierto y universalizado, para ser, a la larga, estrangulado en su tendencial unificación y concentración en pocas manos (hoy diríamos en empresas multinacionales).

El capitalismo sería, desde esta perspectiva, la forma socioeconómica correspondiente al modo de dominación burocrático-racional y «desencantado» de que habla Max Weber, y al modo de relacionarse con el *ser* y con la *verdad* que Heidegger caracteriza como el desvelamiento técnico, o tecno-científico, de ésta.

Esta triple forma característica del *ser de Occidente,* la formación capitalista, la burocratización general de la dominación y la relación con la *verdad* en forma tecno-científica, nos da, creo, una caracterización suficiente de lo que constituye, hoy por hoy, el sentido y el destino de eso que llamamos Occidente.

Pero no era de Occidente de lo que se quería tratar aquí, sino del nexo entre Oriente y Occidente. De momento se ha podido determinar lo que constituye el *lógos* o la *ratio* occidental. Ahora conviene retroceder y advertir si, instalados como estamos en ese cerco occidental (de la razón deshechizada y burocrática, del capitalismo hegemónico y de la relación tecno-científica con la *verdad*) cabe alguna aproximación a lo que se halla más allá de su frontera, o a lo que, en relación a esa frontera, queda como un cerco umbrío o de penumbra, o como la *sombra* que esa luminaria occidental proyecta sobre ese medio mundo que sugiere el término geográfico de Oriente.

Ambos, Oriente y Occidente, son, antes que nada, determinaciones topográficas relativas a una geografía histórica. Pero hay que ver esto desde más cerca. Y si hasta ahora se ha evocado a Max Weber, a Heidegger y a Marx, ahora será útil traer a la memoria una hermosa reflexión de geografía política que puede hallarse en el último periplo lúcido de la trayectoria poético-filosófica de Hölderlin.

Son conocidas las notas con las cuales, de forma casi aforística, diferencia Hölderlin el destino griego del destino occidental (él lo llama «hespérico», aludiendo con ello al más alejado y arriesgado viaje de Hércules a Occidente, aquel que le lleva hasta las mismas «columnas de Hércules»). Debe recordarse el verso de este poeta en *Brot und Wein* (*Pan y*

vino) en el cual define la condición propia (occidental, moderna o hespérica) con las siguientes palabras: nosotros somos «frutos (tardíos) del jardín de las Hespérides».

Lo característico de nuestro destino occidental consiste, al decir de Hölderlin, en que hemos aprendido a «captarnos a nosotros mismos», y en que esa *formación* de la *subjetividad* constituye nuestro patrimonio. Dominamos el mundo desde la subjetividad, pero, en compensación, somos incapaces de «captar algo» *(Etwas zu fassen),* es decir, de abrimos a la comprensión de aquello que proviene de *fuera* de la subjetividad, de aquellos mensajes, signos, señales o portentos que proceden del «fuego del cielo» *(Himmelsfeuer)* y que no pueden ser anticipados, previstos ni programados por nuestro dominio subjetivo del mundo.

Por el contrario, los antiguos, los orientales, y los mismos griegos, que procedían de Oriente, estaban sobre todo familiarizados con esos signos procedentes del «fuego del cielo», mientras que su debilidad radicaba en que no habían aprendido aún a «captarse a sí mismos». Estaban abiertos a la comprensión de aquello *(Et-Was)* que procedía del «fuego del cielo», en forma de inspiración o profecía, o de determinación legal proveniente del círculo de lo divino, pero no eran capaces de dominar, desde la subjetividad, esa abundancia de dispensaciones y gracias.

Podría decirse que en ellos la gracia dominaba sobre la voluntad, imponiendo su oscura ley, o el arcano de sus designios. En cambio, el *sujeto* no se había constituido todavía como sujeto capaz de captarse a sí mismo y de fundar, a partir de esa autocaptación (como la que, de Descartes a Fichte, se instaura como fundamento filosófico), la expansión

de esa unidad originaria del Yo consigo en la Voluntad transformadora del mundo.

El carácter mediador, o de bisagra, entre Oriente y Occidente de los griegos consistió, al decir de Hölderlin, en que, a diferencia de los restantes pueblos de Oriente, Grecia, que procedía también de la tierra de donde surge el sol *(orietur),* de donde provienen los dones y las gracias del «fuego del cielo», aprendió a dominar esa inspiración proveniente del círculo celestial a través de la ley y de la disciplina *subjetiva.*

Los griegos introdujeron esa ley, esa disciplina, en forma de *téjne,* en el modo de ese arte-técnica capaz de introducir metro, número, armonía y control a los bienes procedentes de Oriente. Y lograron, en sus estadios tardíos, seguramente a partir del *Edipo Rey* y del *Edipo en Colonna* de Sófocles, producir una inflexión hacia la subjetividad. Ésta no precisaba ya de dirección ni determinación divina para orientarse.[1]

La subjetividad se daba a sí misma, más allá de toda determinación oracular o profética, su propio recorrido, a la búsqueda del conocimiento de sí, ese conocimiento que en Edipo es trágico y que en Sócrates llegará a ser filosófico. En vez de contemplar los signos del cielo, al modo presocrático, el Sócrates del *Fedón* platónico basa su subversión contra los antiguos sabios en orientarse a escrutar, no los cielos, sino el «sí mismo», o a cuidar de la propia alma, esa alma *subjetiva* que comienza, con Sófocles, con Sócrates, con Platón, a ser explorada y reconocida.

Los griegos procedían de Oriente, la tierra de donde proviene el fuego del cielo, la tierra abundante en dispensaciones divinas, o en revelaciones relativas a la naturaleza y condición de lo divino. Pero desde esa procedencia estable-

cieron la dirección histórico-geográfica hacia Occidente, precisamente en virtud de la conquista prometaica del arte *(téjne)* capaz de dominar esa abundancia de dones, y en el correlativo dominio de la subjetividad. En Occidente sólo subsiste ese arte convertido en técnica (en virtud de su carencia de nexo con los dones celestiales) o esa subjetividad devenida autónoma e independiente (sin relación con la sustancia o el sustento de su raíz divina y absoluta).

Hölderlin, en el último tramo lúcido de su trayectoria poético-espiritual, el que corresponde a sus grandes himnos últimos, comprende que a Occidente le corresponde efectuar un giro correlativo, aunque inverso, al que hizo Grecia. Occidente, si no quiere agotarse en la mera repetición de su destino, si quiere, de algún modo, abrir un espacio nuevo y transformador en relación a sus propias carencias y limitaciones, debe retroceder, en y desde su lugar natural, o histórico-natural, que es la subjetividad y la técnica, en dirección a ese Oriente del cual procede, y cuyos signos y señales ha olvidado.

El viaje a Oriente, simbolizado por el alto mar al cual los amigos del poeta se han dirigido, el viaje a la Madre Asia, o el viaje a lo largo del Danubio, el río que conduce, en dirección inversa al Rin, su corriente desde Occidente hasta Oriente, se impone como forma educativa, formativa, como *paideía,* con el fin de buscar y hallar lo que no se encuentra en Occidente: el ansiado tesoro o vellocino, talismán de los dones y de las gracias, que son el gran patrimonio de Oriente.[2]

Se trata de invertir el trayecto griego, o de remontar el cauce fluvial de la historia occidental. En cierto modo: navegar contra corriente, de manera que se descubra, al llegar

hasta Grecia misma, su raíz oriental. Un viaje como el que presenta el gran himno tardío de Hölderlin llamado *Patmos* tiene ese carácter: el poeta, acompañado de un genio, vuela desde Alemania, desde Suavia, en dirección hacia Oriente, hasta que, de pronto, comparece la geografía de Asia Menor, el Tcmolos, el Messogis, las estribaciones del Taurus, y al fin las «puertas de Asia».

Allí, en esas puertas, instala su fin de trayectoria el poeta, en aquella modesta isla de Patmos en donde, por última vez, el cerco de lo divino, cercano a los hombres en Oriente, rompió su arcano y su hermetismo a través de una revelación tardía relativa al último semidiós, el Cristo; relativa también a los «últimos días».

Cierto que el imperativo occidental obliga al poeta a regresar de ese viaje hasta la raíz misma de lo divino, allí donde ésta se revela en su tiniebla luminosa. Sólo ese retomo a lo propio, a lo nativo, al «cántico alemán», justifica toda la dificultad de ese viaje que, primero, es viaje a contra corriente, en dirección al origen, y luego es viaje de retorno al propio destino occidental. Éste, pues, si no quiere perecer o agotarse en el cierre en sus propios condicionamientos, debe viajar a Oriente y retornar, si es posible, de dicho viaje.

Eso significa algo más radical que lo que Heidegger proponía: significa retroceder más allá del límite, o *limes,* que Grecia establece. Pues Grecia deja tras de sí las «puertas de Asia». Grecia abrió esas puertas y dejó detrás a Oriente, a Asia. Ahora se hace preciso abrir esas puertas en un viaje a contra corriente. Sólo así puede Oriente abrirse a un tenso y difícil encuentro con Occidente. Para ello Occidente debe retroceder incluso en relación a esa raíz griega que parece establecer un límite.

Tal límite lo constituye, al parecer, el arte y la filosofía de Grecia. Por una parte, el arte griego, dominador clásico de la inspiración, generador de un canon de medida a través de los órdenes clásicos en el terreno de la arquitectura, de la escultura y de las artes de la palabra y de la escritura. Y también el pensamiento filosófico griego, capaz de promover el complejo pasaje que conduce del Mito al *Lógos.*

Ese pensamiento, ya desde sus orígenes presocráticos, intenta determinar y localizar la identidad del primer principio *(arjé prôta)* que gobierna la naturaleza; y que subyace a las propias teofanías que presiden el panteón. Y desde Sócrates y los sofistas intenta determinar desde *aquí* (desde el lugar de un pensamiento instalado en el sujeto) cuanto procede de *allí;* del círculo de lo divino.

Se trata, pues, de traspasar ese límite o umbral que constituye el gran legado clásico de Grecia. Eso significa retroceder, más allá del límite que establece el *lógos* filosófico griego y el arte clásico, hacia formas de pensar, de producir y de decir que son patrimonio exclusivo de los pueblos orientales. Hegel determinó esas formas (de religión, de pensamiento y de producción artística) bajo el rótulo englobador de «religión y arte simbólico-oriental».

La aventura consiste, entonces, en retroceder, desde la religión, el arte y el pensar *subjetivo,* característico de nuestro mundo moderno, o de nuestra situación histórica, hacia el suelo nutricio griego. Pero no se detiene en éste esa aventura. Es preciso remontar, entonces, el equilibrio griego clásico entre sujeto y objeto, o entre «nosotros mismos» y las «cosas», o entre el alma y la sustancia, hasta llegar, a contra corriente, a esa gran raíz emanativa que provee a Oriente la

ratio misma de su meditación reflexiva y de su productividad artística.

En Oriente esa abundancia de dispensaciones procedentes del círculo de lo divino se hace manifiesta y expresiva a través de *formas simbólicas.* Pues es el *símbolo* lo que, en Oriente, introduce una mediación entre esa raíz trascendente de lo divino como fuente y el *lógos,* el pensar, el decir, el producir a través del cual ese manantial se revela y manifiesta.[3]

Sólo que para Hegel ese *arte simbólico oriental* constituía tan sólo el sustrato sustancial indiferenciado que, a partir del arte griego clásico y del arte romántico-cristiano, es mediatizado primero por la *forma* (clásica) y luego por la *subjetividad* (cristianoromántica). Esa *sustancia* oriental, sólo clarificada mediante símbolos, carecía de forma y de sujeto. Grecia le dio forma, formación, *Bildung.* El cristianismo concedió a esa sustancia formada y formalizada por los griegos su repliegue *subjetivo.*

Para Hegel eso *sustancial* oriental y simbólico subsiste sólo como momento recordado y superado. La teleología de la razón exige esa superación. Sólo como recuerdo, *anamnesis,* puede ser recreada, a modo de momento necesario en la constitución del arte y del pensar occidental, que es sobre todo moderno, racional.

Hoy esa modernidad occidental, y la *ratio* que le corresponde, ha generado una hegemonía indiscutible sobre otros modos de ser y de pensar. Ese *lógos* occidental, en forma de razón moderna e ilustrada, se ha desvelado mediante la expansión del sujeto y de su voluntad a través del dominio tecno-científico que establece un criterio de legitimación burocrático-racional, cuya ley expansiva puede hallarse en

la dinámica socioeconómica que el capital introduce al desvelar las leyes mismas que gobiernan las relaciones sociales.

Al principio de este texto se ha evocado ese triple modo de manifestarse esa razón occidental como razón tecnocientífica (Heidegger), burocrático-desencantada (Max Weber) y capitalista (Marx). Lo que de ello surge es un mundo en el cual toda raíz con Oriente, con el fuego del cielo y con lo sagrado se ha cortado. No sólo se han cortado los cables que permitían comunicar al habitante del mundo occidental con lo que se halla más allá de los límites de ese mundo, en forma de círculo de lo divino, o de lo sagrado, sino que la *ratio* occidental ha consistido en querer romper a toda costa esos cables, o en arrasar con toda «supervivencia» *(superstitio)* de lo oriental, simbólico o religioso-oriental. Ya los romanos dieron a esas formas religioso-orientales, de carácter simbólico, el nombre que luego hizo fortuna en el Occidente ilustrado: *superstitio,* superstición, en el doble sentido de «éxtasis» y «supervivencia».

Pero hoy, ahora, esa razón comienza a dudar de sí. En la cumbre de su hegemonía y poderío se desvela su macabra faz, su designio terrorífico y destructor, su fuerza tanática absoluta. Esa razón comienza a perder seguridad y legitimidad: en su dominación demuestra su carácter mortífero imparable.

Genera, a través de la tecno-ciencia dejada a su propia dinámica, armas mortíferas capaces de destruir todo rastro de vida y humanidad. Arrasa, en la expansión de un capitalismo mediado radicalmente por su determinación tecno-científica, el sustrato de territorio y naturaleza que constituye la provisión sustentante del mundo, y del habitante que da vida y humanidad a dicho mundo. Se enfrenta al límite de la

guerra final, definitiva, y al límite del imparable crecimiento en su explotación de la tierra. Se enfrenta, asimismo, al límite que su propia expansión técnica posee, al desvelarse el condicionamiento de soledad en sus sondeos del mundo cósmico.

Hace unos años señalé ese triple límite en mi libro *Filosofía del futuro.* Pero además el capitalismo expansivo introduce un trágico *limes,* una frontera rigurosa, entre aquel mundo en el cual se produce la apropiación absoluta de los medios de producción (de producción de ciencia y tecnología, de producción de consumo, de producción de formas informativas y comunicativas) y el submundo, o mundo al revés, correspondiente a un «ejército de reserva» de desheredados del hemisferio sur, o del lado oriental del planeta que, poco a poco, se desvela como una gigantesca reserva india, un poco al modo de aquella reserva humana de la película *El planeta de los simios.*

Occidente está, con todo ello, tocando fondo en el límite que le determina. Está llegando al sótano mismo que soporta, en forma de temible sombra siniestra, su carácter y destino. Sólo un viaje, un giro en otra dirección puede a Occidente, y al mundo en general, librarle de haber querido, como el aprendiz de brujo, desplegar sin trabas la naturaleza de su propio *lógos,* de su razón (tecno-científica, capitalista, burocrático-racional).

Tal giro sólo puede realizarse mediante un viaje en dirección al origen, al lugar de donde surge el sol, a la tierra de la aurora, a la patria oriental, respecto a la cual es Occidente, como sabiamente supo profetizar el místico iraní Sohrawardî, la tierra del exilio, la tierra del destierro y de la pérdida de la raíz. Sohrawardî la describe como una prisión.

Ya los egipcios caracterizaron a Occidente como la tierra en donde el sol se pone: esa tierra tenebrosa hacia la cual, cada día, o cada año, la nave solar en la que viajaban Isis y Osiris debía atravesar el horizonte, el confín, y librar una lucha feroz con los habitantes de esa tiniebla, con los monstruos que constituyen la ogdóada primigenia.

En lucha con la ogdóada debe remontar la nave cada día, y cada año, su viaje circular a través de la tierra de la tiniebla y de la muerte, con el fin de resucitar con cada aurora, o a través del despertar anual del Gran Río. Occidente es, pues, ese más allá del límite que Horus, dios del límite, establece: tierra de la tiniebla y de la muerte.

Para el místico Sohrawardî el Ángel de la Humanidad posee dos alas: un ala luminosa y otra tenebrosa. Esas alas señalan las direcciones de la patria y del exilio: patria oriental y exilio occidental. El hombre que vive el «exilio occidental», poseído por el ala tenebrosa del ángel, debe encontrar el rastro celestial de ese otro lado de sí, de ese doble «angélico» de sí mismo que es el ala luminosa, la que orienta esa *Quéte,* esa búsqueda espiritual en dirección a la patria oriental.

Cuando se llega al fondo mismo del exilio, al último círculo infernal de la prisión, entonces quizás se impone, como necesidad, ese retorno. Si es que hay huellas o vestigios que puedan posibilitarlo. Tales huellas y vestigios de lo sagrado comparecen tan sólo en forma *simbólica.* Sólo a través de *símbolos* puede, quizás, hallarse cierta indicación relativa a ese viaje de retorno, a ese imperativo «viaje a Oriente». Pero ello exige caracterizar y definir lo que puede ser un *lógos* simbólico, una razón que halle en el símbolo cierto nexo con la raíz sagrada, oriental, de donde proviene la revela-

ción solar, la aurora que estalla en el cielo y manifiesta sus dones y sus gracias.

Eso significa un *paso atrás* en relación al que Heidegger exigía. No tanto llegar hasta el manantial presocrático del pensamiento greco-occidental, hasta la sentencia de Anaximandro o hasta el poema de Parménides, sino un paso atrás incluso en relación a lo que comúnmente se entiende por filosofía (como filosofía griega, o greco-occidental). Eso significa remontar hacia ese *lógos* oriental que, tendenciosamente, se suele calificar pre-racional, pre-filosófico, en el cual, subyacente al *lógos apofántico* griego, subsiste un *lógos simbólico.* Abrir, pues, las puertas de Asia e introducir un difícil diálogo hermenéutico con la sabiduría oriental.

Sólo a través de una exploración de lo que encierra la expresión *lógos* simbólico permitiría, quizás, preparar ese diálogo necesario que establezca la *cópula disyuntiva* o el gozne entre Oriente y Occidente como espacio de un encuentro en la distancia. Será preciso establecer, por tanto, las condiciones posibles de ese encuentro y la caracterización de ese *lógos* abierto a lo simbólico, así como la determinación de lo que aquí se entiende por símbolo, o por concepción simbólica del mundo.

De hecho el pensamiento griego, ya en sus inicios, al establecer la identidad entre ser, pensar y decir, a partir de Parménides, cierra toda posibilidad de comunicación con Oriente, es decir, con esa raíz que trasciende todo ser idéntico al pensar. Puede afirmarse que esa ecuación o tautología parmenídica, esa identificación de ser y pensar, aparece desde Parménides como límite, como barrera: la que circunscribe la verdad, sin que sea posible romper la cadena de *ananke* que junta al ser con el pensar. Las puertas de la ver-

dad, a las que accede el iniciado, son puertas que a la vez abren la ruta que permite recorrer esa identidad circular que se afirma entre el ser y el pensamiento, pero a la vez cierran todo acceso a lo que excede y desborda ese ser; ese ser que es, desde Parménides a Aristóteles, y de éste a Hegel o Heidegger, el ser *del* pensamiento (genitivo subjetivo y objetivo).

Ésas son las puertas de Oriente, las verdaderas puertas de Asia, las que introducen una barrera y una frontera radical y tajante entre el pensar oriental, referido siempre a la trascendencia de la raíz, del fundamento, del ser, en relación al pensamiento y a la expresión lógico-lingüística de éste; y el pensamiento occidental, que en su destino histórico tiende siempre a identificar el ser con el ser *del* pensamiento, o que concibe el *autó tó ón,* el ser mismo, como ser *del* pensamiento.

De este modo se establecen las bases apofánticas del *lógos* occidental, abocado a explorar la forma y el contenido de lo que dentro de los límites que esa identidad (de ser y pensar) establece, comparecen como los *fysei onta,* los entes susceptibles de ser enunciados declarados, determinados y, en consecuencia, controlados y dominados. Pero la raíz (oriental) de donde ese ser dado al pensar procede, esa raíz a la vez tenebrosa y luminosa, eso es concebido como lo impensable, lo que no puede ser pensado, lo *alogon,* la sombra del *lógos.* O como lo irracional, aórgico, indeterminado y aoristo. O sencillamente como lo que en términos absolutos *no es (ouk on).* O como aquello que carece de todo fundamento (lo sinfundamento, *bythos*, *abyssus*, *Ungrund*).

Sólo en tiempos históricos de crisis acosa y asedia a la razón occidental ese «principio oriental»: en el crepúsculo

platónico del pensamiento griego, cuando Platón quiere hallar un fundamento al alma y a la ciudad en el Bien, y se ve en la necesidad de determinar éste como *ép-ekeína,* lo otro, lo ajeno, lo que está allende en relación a toda esencia y sustancia, a toda *ousía,* y que en consecuencia no puede ser determinado por el *lógos* ni por el *nous,* ya que en cierto modo está *más allá* de la inteligencia y de la verdad. A ese bien no se accede a través de la visión ideal, noética, sino sólo mediante ciego contacto, o a través del presentimiento anhelante del alma erótica, o por medio del recurso a figuras mítico-simbólicas o imágenes.

El neoplatonismo, en plena crisis radical de toda la *epistéme* grecolatina, insistirá en la exégesis relativa a la trascendencia de esa bondad, trascendencia del Uno más allá de toda inteligencia y esencia. Y antes de Plotino ya la Gnosis, interesantísima conjugación de temas platónicos y de motivos orientales (judeocristianos, iraníes, etc.), había establecido el postulado de la radical trascendencia de la primera hipóstasis (la del *pro-arjé,* pre-principio, *pro-pater,* pre-padre) en relación a la segunda (la del *nous,* inteligencia, y su referencia a la verdad, *alétheia*).

Por encima del *nous* y de la verdad subsistía esa trascendencia radical de lo que la Gnosis Valentiniana llamó *bythos,* o vastedad inconmensurable del abismo, o apertura impenetrable y falta de fondo. *Bythos* era sustancialmente lo que, desde el punto de vista del sentido, se debía determinar como Silencio, *Syge,* el cónyuge femenino del Abismo, capaz de suscitar en éste una especie de deseo y de pasión, un *pothos,* en virtud del cual podía comunicar a *Syge* su abismal contenido en forma de libre dispensación, de gracia *(járis)* y de cogitación de la inteligencia y la verdad. La gnosis

abrió así, dentro de la *epistéme* grecorromana, una brecha *oriental* de orientación mística hacia esa trascendencia de la raíz abismal.

Y no puede sorprender que al anunciarse la crisis radical del pensamiento moderno, en el idealismo alemán tardío y crepuscular, el viejo Schelling, de forma verdaderamente genial, rememore de nuevo ese *principio oriental* al descubrir, una vez consumado el cierre metafísico hegeliano del recorrido en torno a la identidad entre ser y pensar, esa raíz «sin fundamento» que está más allá de toda esencia, que la trasciende y desborda, y que toda esencia, toda *Wesen* presupone: esa raíz abismal, de carácter existencial, que se adelanta siempre a la postulada identidad entre el ser y el pensar, o que se anticipa al marco de posibilidades, o de potencialidades, que traza el pensamiento al determinar el ser como ser *del* pensamiento.

Schelling desvela el carácter potencial (nunca «en acto») de ese *ser* que Hegel identifica al pensamiento: ese ser *del* pensamiento (genitivo subjetivo y objetivo). Detrás y delante, adelantándolo y prolongándolo, subsiste e insiste un *ser* que es, respecto a todo pensar, ciego, y que éste deja en abandono, a modo de raíz inmemorial. Tal *ser* es el ser que se revela en la existencia, como el ser relativo no a *lo que es* (esencia, *Wassein*) sino al hecho mismo de *ser:* el ser *que es* (*Dassein*, existencia), siempre antecedente en relación a *lo que* dicho ser es: el acto de ser como *presupuesto* de toda *esencia* y de toda identidad entre ser y pensar.

Sólo a través de la quiebra de la *ratio* y de la *epistéme* occidental se abre la grieta que permitiría a ésta girar o volverse de su destino hacia Oriente, hacia su olvidada raíz, en necesario y urgente viaje de vuelta en dirección al origen.

Entonces se abre la posibilidad del encuentro con un modo de ser, sentir y saber (el oriental) que subsiste y resiste en su instalación en esa raíz matricial, sin dejar de mantenerse en la inmanencia de esa matriz, o de lo que desde Occidente sólo puede presentirse como trascendencia. En Oriente tal trascendencia es puro inmanentismo, es el modo habitual, familiar, de trabar contacto con lo divino.

La dificultad grave de ese encuentro radica en ello: lo que en Occidente sólo a través de una radical crisis de su orientación se puede concebir como trascendencia inconcebible (ser inmemorial de Schelling, Uno plotiniano, Bien más allá de la esencia de Platón, *Bythos* de Valentín y Ptolomeo), constituye para el *lógos* oriental su *hábitat* mismo de pensamiento y vida: ese ser radical y matricial es aquello con lo que Oriente se halla radicalmente familiarizado, mientras que el ser *del pensar,* el ser relativo a la *ratio,* el ser del ente (para decirlo al modo de Heidegger), el que se determina por vía de la *téjne,* del arte-técnica, o del *lógos* «lógico», ese *ser* es, precisamente, concebido para Oriente como lo extraño, lo exótico, lo extranjero.

Técnica, o tecno-ciencia, lo mismo que institución burocrático-racional, o lógica implacable del Capital, todo ello es para Oriente lo extranjero, lo exótico, lo alienígena y alienante. Por el contrario la experiencia de la raíz matricial, o si se quiere de un Absoluto que no es (como el hegeliano) idéntico a Razón, eso es para Oriente lo familiar. Ese Absoluto es la gran conquista oriental ya desde los *Upanishads.* Pero el tal Absoluto no es concebido, como sucederá en Hegel, como abocado a ser esclarecido por la razón apofántica.

Oriente es la antípoda de Occidente: su lado oscuro y sombrío, la *sombra* de la *ratio* y de la *epistéme* occidental:

sólo desde la trascendencia gnóstica, o mística, o desde una razón *ex-stática* (Schelling) puede ser Oriente barruntado desde Occidente. Pero la inversa es igualmente verdad. Occidente es el ala oscura y tenebrosa del Ángel de la Humanidad para Oriente, la tierra donde el sol se pone, la tierra del crepúsculo y de la muerte, lo contrario a la patria, lugar de exilio y de extravío.

Dada esta dislocación entre Oriente y Occidente cabe la posibilidad de situarse en el intersticio, en el *limes,* en esa zona fronteriza propiciadora de viajes y de retornos. Sólo alzándose el pensamiento en dirección a esa «y» del título, la «y» que une el exilio occidental y el viaje a Oriente, sólo situando el pensamiento en esa cópula que unifica y distingue puede ser posible abrir un horizonte ecuménico, mundial, un pensamiento que sea a la vez pensamiento oriental-occidental, un poco al modo de la intención poética del viejo Goethe (en su *Diwan*), en su construcción de un diálogo poético y religioso, filosófico y artístico, o un Diván entre Oriente y Occidente.

1. Hölderlin compara, a este respecto, la tragedia específicamente griega, que quedaría representada por *Antígona,* en la cual la acción y las determinaciones de los dos principales personajes vendrían especificados por los designios de los dioses, revelados a través de Tiresias el profeta, con la tragedia que llama «hespérica», que tendría en *Edipo Rey* su representación.
En ésta se deja al protagonista, Edipo, conducir la investigación de su propio destino, siendo él mismo (y no los dioses) el que lleva a término y culminación lo que de ello resulta. Tal resultado no es «mortal» (según expresa Hölderlin), como en *Antígona,* sino «mortificante». No le conduce al Hades, sino a deambular como alma errante por tierras griegas en *Edipo en Colonna.*
Los dioses, pues, se retiran del escenario del mundo y dejan a Edipo confrontado con su modo propio de cumplir el oráculo délfico, el «conócete a ti mismo». Ésta es la razón, según Hölderlin, de que la *cesura,* a través de la cual se produce un cambio de ritmo en las tragedias (y en la cual se pronuncia, proféticamente, el veredicto de los dioses, siempre a través de Tiresias), se halle en Edipo muy adelantada en relación a la culminación de la acción. Entre medio, en efecto, tiene lugar la gran encuesta que Edipo lleva por propia iniciativa, sin necesidad de ayuda ni intercesión divina.
Por el contrario en *Antígona,* esa *cesura* tiene lugar hacia el final, precipitando la conclusión trágica de la obra (o sellando el destino trágico de los contendientes, Antígona y Creonte).

2. Así en el poema *Andenken (Recuerdo),* en donde el poeta recuerda a sus amigos que han partido hacia el alto mar, en dirección a Oriente; o en *Patmos,* donde el propio poeta experimenta un auténtico «vuelo chamánico» que, de pronto, le transporta hasta «las puertas de Asia». O también en *Am Quelle der Donau (En las fuentes del Danubio).* El poeta, en las fuentes de este río, había evocado ya en otros poemas la indecisión inicial de este gran río, nacido en zona próxima al Rin: su corriente se ve abocada hacia un viaje en dirección a Oriente; justamente lo contrario de lo que le sucede al Rin, el río «hespérico» y «alemán» por excelencia. El poeta recuerda en este poema cómo de Oriente, de sus patriarcas y profetas, procede la Palabra, que llega finalmente hasta el «coro de la comunidad», acompañado por el sonido del órgano.

3. Tal es la tesis que expone Hegel en sus *Lecciones de Estética,* donde distingue tres momentos en el desarrollo cumplido de la *idea* estética. El primero, el más arcaico y primitivo, corresponde a lo que denomina «arte simbólico oriental», en el cual forma y contenido sólo se unen a través de una relación indirecta, la relación *simbólica.* El segundo, el más idóneo y adecuado a la idea misma de arte, corresponde al arte clásico griego, en el cual la forma se compenetra con su contenido hasta formar una unidad indisociable.
El tercero, el «arte cristiano-romántico», constituye un desbordamiento del contenido en relación a la forma; el arte comienza a descubrir que la magnitud y riqueza de sus contenidos *subjetivos* no se adecuan ni pueden adecuarse a las propias formas que generan. Los contenidos teológico-filosóficos son demasiado ricos y complejos para poder quedar contenidos en formas artísticas. A partir de este tercer momento el arte comienza su crepúsculo. Se inicia un proceso que acabará conduciendo a la llamada «muerte del arte».

3
La religión del espíritu

I

Podríamos vivir, quizás, en el mejor de los mundos posibles. Vivimos, de hecho, en un mundo ecuménico en el que todos los rincones del orbe se hallan interrelacionados. Y, sin embargo, ninguno de ellos revela una verdadera hegemonía. El mundo al que vamos es ecuménico y policéntrico. No puede hablarse ya más del predominio de la cultura y civilización occidental. Esta, en todo caso, se ha extendido de tal modo que no constituye ya un patrimonio privado, como lo era en la época del imperialismo colonial. Es más, su hegemonía económica y social se halla plenamente contestada desde el Extremo Oriente; y a la larga puede serlo desde múltiples rincones del planeta.

Y, sin embargo, nuestro mundo presenta síntomas alarmantes de conflicto y violencia generales. Enzelsberger habla, con razón, de «perspectivas de guerra civil»; y localiza éstas en todas partes, en el primero, el segundo, el tercero o el cuarto mundo. De hecho ya no puede hablarse de estos mundos como de estratos estancos: todos conviven en todas partes, sobre todo en los grandes núcleos urbanos. Lo que podría ser un laboratorio general de mestizaje y tolerancia, de cruce de etnias y de culturas, genera de hecho formas

primarias de violencia y tentaciones terribles de limpieza étnica consentidas desde criterios religiosos, lingüísticos o culturales.

El capitalismo en su forma dura y salvaje, la que corresponde al ideario ortodoxo neoliberal, no hace sino extremar estas tendencias negativas, contrarrestando la posibilidad real de inaugurar una era o edad de general pacificación. Lo peor de nuestras tradiciones de injusticia y desigualdad es potenciado y primado por esta forma socioeconómica que rige sin competencia.

El sector político, estatal, de la sociedad no es capaz de contrarrestar esta tendencia. De hecho la política boga a la deriva en nuestras sociedades bajo la riada imparable de la corrupción: es ella la que sustrae toda legitimidad al poder político (no, como quieren algunos desaprensivos, los medios de comunicación que la denuncian).

Y esa pérdida de legitimidad arrastra consigo todo ideal de democracia: sugiere la trágica ecuación, que llegó a ser dogma en los años treinta europeos, entre democracia liberal y corrupción. Esa ecuación es inquietante: constituyó en esa década el anticipo siniestro del fascismo. Pero no se olvide que éste es siempre una consecuencia; la causa que incuba el huevo de la serpiente es la corrupción en todas sus formas.

¿Es posible imaginar un nuevo orden mundial que, a diferencia del pronosticado por el presidente Bush, sea capaz de articular el orden y la variedad, para expresarlo en términos de Leibnitz? Pues en esa conjunción se halla quizás el número de oro de toda reflexión política y social. Se trata de aceptar la complejidad de etnias, culturas, formas de expresión, tradiciones y mundos; pero asimismo de acoger esa

variedad en una ordenación ecuménica que evite trágicos envites, como los que asolan la Europa balcánica o el corazón de África, o los que se hallan latentes en los territorios de la antigua Unión Soviética.

El fin de milenio es pródigo en perspectivas inquietantes de conflictividad generalizada. Pero podría ser también el horizonte de un mundo más justo y más sensible a la libertad y al respeto de lo vario. Su proximidad puede generar esa regresión a la que siempre ha estado tentada nuestra cultura simbólica, informada por tradiciones judeocristianas: la regresión a la conciencia apocalíptica, con sus visiones catastrofistas y sus ensoñaciones relativas al *Millenium.*

Pero es posible destilar de ese magma regresivo de nuestra conciencia su más depurada criatura: un horizonte de utopía crítica a la que no se puede renunciar sin desazón: la percepción de un mundo en el cual pueda convivir la variedad y el orden, sin que éste sea forzado y coativo; sin que aquélla muestre ademanes de irreductibilidad e intolerancia.

Se trataría de ensayar la conjunción de una civilización unitaria, garantizada por el patrón generado por la ciencia y la técnica, con la variedad de formas expresivas de cultura acordes al carácter policéntrico del mundo en el que vivimos (determinado por una diversidad de culturas cuya matriz debe buscarse en las raíces religiosas de las mismas).

Se debería, en efecto, intentar la conjugación entre la civilización de la *razón,* de carácter general y uniforme, y la cultura de la *variedad simbólica,* en sus diversos modos de expresarse y manifestarse. Tal es el *horizonte* de fin de milenio que podría trazarse como alternativa a las inquietantes perspectivas de generalizada guerra civil, o de violencia in-

discriminada, o de cabalgante desigualdad entre las distintas sociedades.

II

Quizás se trate de preparar el surgimiento de una nueva religión: la verdadera *religión del espíritu* que ya en el siglo XII profetizó el abad calabrés Joaquín di Fiore; y que en el siglo romántico e idealista recordaron Novalis o Schelling. Quizás la única forma de contrarrestar las *guerras de religión* que estallan por todas partes consista en poner las bases para una fundación de nueva planta. Sólo que un evento de tal naturaleza no surge por decreto voluntario; para que se produzca deben concurrir multitud de factores diferentes. Se trata, quizás, simplemente de allanar el terreno para que, alguna vez, pueda surgir el *acontecimiento.*

Porque es evidente que los retazos de religión que subsisten, en sus diversas formulaciones, no parecen capaces de unificar y aglutinar un mundo cada vez más regionalizado y disperso. Más bien sirven de acicate para agudizar los resquemores mutuos, los recelos y los odios. El mundo que está emergiendo después del final de la Guerra Fría y de los bloques Oriente/Occidente se caracteriza por un policentrismo evidente en el cual los diferenciales *ideológicos* han retrocedido en favor de los *sustratos culturales.* Y éstos arraigan siempre en el terreno firmísimo de los fondos de reserva *religiosos.* La cultura, entendida en su verdad, consiste siempre en el despliegue sobre una sociedad de un determinado *culto.* Y el culto es, al decir acertado de Hegel, el centro inalienable del complejo síndrome que constituye lo que suele llamarse *religión.*

Se ha demostrado, sobre todo a través del amargo conflicto yugoslavo, que el verdadero «hecho diferencial» cultural,

aquel que puede suscitar el hegeliano «combate a muerte», no es desde luego la lengua (como cierto nacionalismo romántico supuso) sino la religión. Se puede hablar la misma lengua y sentirse hondamente convencido de la pertenencia a diferentes y enfrentadas realidades nacionales. Eso sí, es preciso que exista una importante diferencia: la que sólo la religión proporciona. Inclusive es más importante que la lengua *hablada* (común) la distinción entre los caracteres de la *escritura* (cirílicos, latinos). Las diferencias de *escritura* se han revelado más relevantes que las comunidades en el habla: por una vez puede darse la razón a los «gramatólogos». ¿O no será, quizás, que *lo sagrado* hace sobre todo acto de presencia en las escrituras, convirtiéndolas en *santas escrituras*? Leer en cirílico o en latino: ¡He aquí el «hecho diferencial»! (Entre paréntesis: si los vascos fueran hugonotes y los catalanes chiítas, hace siglos que serían independientes; o bien si unos y otros, aun hablando todos la *koiné* imperial, aprendiesen a leer caracteres cirílicos o góticos en lugar de los canónicos latinos.)

Lo cierto es que este mundo policéntrico exige perspectivas abiertas. No hay privilegio alguno en ninguna de las formas culturales existentes. Cara al futuro la pregunta interesante no será ya: ¿En qué marco cultural, religioso, surgió la forma de sociedad (capitalista) que parece imponerse sin competencia? (Respuesta tópica, vía Max Weber, hoy día bastante cuestionada: en el seno del protestantismo calvinista.) Sino una pregunta mucho más llena de augurios cara al futuro: ¿Qué marco religioso y cultural es el mejor dispuesto a adaptarse a las formas nuevas del capitalismo tecnológico victorioso? (Respuesta provisional: el sintoísmo y

la cultura *zen* del Japón; acaso, a la larga, la síntesis de confucianismo y taoísmo del eterno Imperio Celeste.)

De momento se trata de ir allanando el terreno para que el pensamiento se acomode a este policentrismo cultural, previo quizás a una reformulación nueva que todavía resulta imprevisible. Cabe, a este respecto, ejercitar diversas estrategias. En mi libro *La edad del espíritu* he intentado llevar a cabo una verdadera *arqueología* de los principales movimientos de *ideas* que han generado desde las grandes religiones mundiales hasta los principales sistemas filosóficos.

No he pretendido en él la exhaustividad, pero sí en cambio cierto intento por calar hondo en algunos de los principales enclaves de nuestro mundo: el pensamiento y la religión de la India, el mundo de Irán, Israel, Grecia, el incipiente cristianismo, el islam, el mundo de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la *edad de la razón,* la Ilustración y el Romanticismo.

Esta suerte de excavación arqueológica es necesaria, pero desde luego debe ser complementada con prospecciones más ceñidas al mundo presente que vivimos. Quizás, hoy más que nunca, sea urgente recobrar una perspectiva *universal, mundial.* Hoy más que nunca se hace necesario que el *engagement* con la realidad nacional hispana tenga como contrapunto una amplia visión *planetaria.*

En un momento de declive de la pálida idea europeísta, demasiado entregada a las ciegas fuerzas de la economía y de la burocracia, y de resurgimiento de los Estados-Nación, o de toda la pléyade de naciones sin estado candidatas a ese estatuto, sólo caben dos posibilidades: inhibirse por entero de este infamante proceso de descomposición y de retorno al peor pasado; o bien abrir la mirada y la mente a perspec-

tivas universales. Quizás se trate de ver más lejos que en la estricta unidad Europa, que a la postre se revela menos firme en sus capacidades de cohesión.

Como decíamos Rafael Argullol y yo en nuestra conversación titulada *El cansancio de Occidente,* quizás no exista Europa sin *adjetivo:* Europa del Este, Europa latina, Europa nórdica, Europa anglosajona, Centroeuropa; o si se quiere, Europa bizantino-ortodoxa (Bulgaria, Rusia, Grecia, Serbia), Europa católica, Europa protestante. No se puede construir un proyecto de verdadera enjundia y ambición tan sólo basado en un terreno tan movedizo y aleatorio como el económico. Europa está pagando ahora su más íntima traición: haberse querido construir sin poner en primerísimo plano la discusión *cultural.* Hace un tiempo pensaba, con Rafael Argullol, que era un organismo cansado. Hoy empiezo a pensar que está sencillamente en estado terminal. Y lo digo con verdadera amargura, pues mi ser, mi vida y mi destino es, desde luego, europeo.

Una Europa en franca decadencia, con la cruz a cuestas (por sus propios pecados) de una guerra civil incrustada en su corazón; una España de nuevo unificada por el lado de lo siniestro, es decir, por la terca obstinación en traer a presencia sus demonios seculares, sus nunca resueltos combates en torno a su propia *identidad:* realmente la tentación del «apaga y vámonos» es muy grande. Quizás si se abre la mente y la mirada al complejo mundo, con todas sus diferencias marcadas de cultura y civilización, sea posible encontrar el hilo de Ariadna.

Pues de hecho ese mundo-todo constituye un laberinto en el que cada uno de los tramos y paradas del mismo lo constituye un peculiar enclave *cultural* que viene formado e

informado por una determinada fundación religiosa *(cultual)* procedente de un glorioso pasado: cristiano-ortodoxo, reformista, islámico, chiíta, hindú, judío, budista. Con lo que vuelvo a la intuición primera de este artículo: es preciso pensar, seriamente, en la *posibilidad* de que pueda crearse el terreno propicio para el surgimiento de una nueva religión: la *religión del espíritu.* Pues como conoce muy bien ese gran hombre y gran sabio que es Rafael Sánchez Ferlosio: «Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado».

III

Los importantes sucesos que han ocupado, durante los últimos años, la primera plana de los medios de comunicación, el derrumbamiento de los regímenes autoritarios del Este, lo mismo que la crisis del golfo Pérsico, han puesto de manifiesto con meridiana claridad la importancia radical de los sustratos religiosos o religioso-culturales que sostienen las sociedades que se disputan la hegemonía de nuestro mundo. Las llamadas a la cruzada contra un enemigo satanizado se combinan con oportunistas proclamas de reconstrucción espiritual (cristiana) que quieren llenar el vacío, de sentido y de valor, dejado por regímenes políticos desmantelados.

Todo lo cual tiene por marco y horizonte una crisis general que afecta a la idea, o al ideal, de *razón* que Occidente, desde la Ilustración, ha ido forjando y estableciendo. Conviene, pues, coger el toro por los cuernos y no arredrarse en el proceso de lúcida comprobación de la magnitud de dicha crisis. Esa razón proclamada por nuestros antepasados ilustrados fue ciega en relación a esos sustratos religiosos que ahora surgen con fuerza y vigor inusitado.

Jamás se propuso comprender, en toda su riqueza y razón de ser, esos sustratos. Los utilizó como *sombra* o como *chivo expiatorio* desde el cual fundarse y constituirse como razón soberana. En lucha con la religión quiso obtener la razón su propia autojustificación. La religión fue juzgada y fiscalizada mediante un vocablo de oprobio que habían inventado para el caso nuestros ancestros romanos: la palabra *superstición.*

Ese término, *superstitio,* fue acuñado por ese pueblo de abogados, leguleyos y burócratas como el reverso en negro (condenado y rechazado) de la *religio* romana, única forma de religión que consideraban legítima. Frente a los exactos y puntillosos ceremoniales oficiales y familiares a través de los cuales se canalizaba la *religio,* nombraban con el término *superstitio* las formas orientalizantes y exóticas de religión que, sobre todo en el Bajo Imperio, fueron minando el carácter puramente convencional de la *religio* oficial, ofreciendo savia vital y sentido a la exigencia popular de imperiosa salvación.

Superstitio quería decir, acaso, supervivencia, algo así como un residuo fósil del mundo ancestral anterior a la hegemonía de Roma. Max Weber sugiere que esa palabra quería traducir el término griego *éxtasis.* Frente a las religiones extáticas (supersticiosas), arcaicas supervivencias del culto a la Magna Diosa (Cibeles, Isis, Isthar, Afrodita celestial), con sus sangrientas ceremonias, como las fiestas del Taurobolium, o los célebres y temibles ritos orgiásticos del templo de Hierópolis; frente a las impúdicas correrías de los *galli,* automutilados en trágica identificación con Attis, hijo de la diosa; o frente a los cultos esotéricos de mitraicos, gnósticos o cristianos, se alzaba esta «religión racional» de los genui-

nos romanos de carácter ritualista y leguleyo; un culto oficial del estado o un ejercicio privado y familiar de *piedad* con los antepasados. Esa *religio* sólo pudo obtener un horizonte difuso de vitalidad y sentido en virtud de prótesis filosóficas estoicas y tardoplatónicas.

En el esplendor de la autoconciencia europea, satisfecha y feliz de haber alcanzado la edad adulta de la humanidad (Kant), reaparece esa vieja distinción romana. La Ilustración, sobre todo francesa, busca esa «religión de la razón», de carácter vagamente deísta y con inflexiones sentimentales, una religión acorde a la «naturaleza humana», y en general a la naturaleza, radicalmente diferenciada de todas las supercherías «supersticiosas» que las castas sacerdotales y los déspotas desaprensivos han usado para manipular a las turbas ignorantes. En esa tajante demarcación funda su espléndida conciencia la propaganda ilustrada de los llamados *philosophes*, esos adelantados del periodismo moderno.

Las llamadas «filosofías de la sospecha» del siglo romántico y positivista son, a este respecto, más refinadas. Heredan los estilos inquisitoriales voltaireanos, pero los sutilizan y sofistican. Su crítica de la religión es indirecta y policial: en vez de anatematizarla en lo que tiene de «superstición», intentan interrogarla y abrirle un expediente judicial en el curso del cual revele al científico o al analista la verdad y el sentido que posee, aun sin saberlo. La clave de esa verdad y de ese sentido se la reserva, desde luego, el investigador: éste la conoce antes de iniciar dicho proceso. Desde diferentes claves hermenéuticas sorprendemos el mismo proceder metódico en las aproximaciones a la religión de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud o Durkheim.

La religión será entonces entendida como ideología y falsa conciencia, forma opiácea de conducta sustitutiva de un mundo sin corazón, forma vicaria de felicidad, de *bonheur,* en un marco socioeconómico insatisfactorio e infeliz, cuya clave de sentido y cuya verdad debe buscarse y hallarse en la lucha de clases y en las relaciones de propiedad. Esto es, en síntesis, la religión para Marx, Engels y sus seguidores.

O bien la religión se concebirá como una revelación de la *esencia absoluta* en forma y figura *representativa,* a mitad de camino entre el arte y la filosofía: una revelación que no ha alcanzado todavía la forma ajustada a la verdad, su forma conceptual. Así la entenderá Hegel, y detrás de él sus discípulos ortodoxos. O bien se entenderá por religión una proyección abstracta y enajenada de la esencia humana, o del hombre como *ser genérico,* incluso el paradigma mismo de toda enajenación del hombre en lo abstracto y separado. En cierto modo el trinitarismo cristiano habría revelado ya esa verdad del evangelio humanista, sólo que en forma todavía enajenada. El cristianismo, religión del ser humano, habría adelantado, en forma todavía errada, el descubrimiento *antropológico* de la ciencia y de la filosofía verdadera: hasta aquí Feuerbach.

También podrá entenderse por religión la expresión y el síntoma de una *voluntad de poder* que decae, la manifestación de una voluntad enferma que quiere contagiar a toda voluntad afirmativa el sentimiento que envenena sus entrañas: un sentimiento que es en verdad resentimiento, avidez de venganza y lucha a muerte contra todo lo vital y sobresaliente. Así surge un poder sacerdotal capaz de invertir estimaciones y valores, o de concebir lo simplemente malo,

nocivo e indeseable *(Schlecht)* como lo maligno y lo malvado *(Böse).*

La religión será entonces, en sus formas más visibles, el contravalor creado por las castas sacerdotales. O bien será en sus formas más sublimes (Gautama Buddha, Jesús de Nazaret), la expresión quintaesenciada de una voluntad de poder que se precipita hacia el ocaso y que, a modo de último lamento, antes de consumar su absoluta autoanulación, anuncia el evangelio (o *disangelio*) de la nada. Hasta aquí Nietzsche.

O bien, por último, se dará a la religión el estatuto de una *ilusión* vanamente enfrentada a la necesidad y al destino (expresados por el «principio de realidad»). En períodos secularizados en los que predomina el *hombre interior* esa ilusión se refugia en la privacidad recóndita del sujeto individual, suministrando todo el florido surtido de las neurosis comunes.

La *ilusión religiosa* actúa entonces como motor inconsciente: araña e inmoviliza el cuerpo propio a través de complejos sistemas míticos, tal como sucede en la histeria; reglamenta la más íntima y vergonzante privacidad mediante complejos ceremoniales rituales, como ocurre en la neurosis obsesiva; genera construcciones teológicas o teogónicas que acorralan al sujeto desdoblado en la doble figura rotatoria del perseguidor y del perseguido, como acontece en la paranoia; o eleva a estatuto idolátrico el lado muerto y perdido del sujeto desdoblado, en relación al cual el lado vivo del sujeto guarda duelo y viste de luto, como ocurre en la melancolía.

El *espíritu absoluto* hegeliano, la *trinidad* del arte, de la religión y de la filosofía, queda, en este diagnóstico de Freud y

sus seguidores, convenientemente desenmascarado. La religión, en su vertiente artística, se manifestaría en la histeria; en su modalidad filosófica y teológica, en la paranoia; y en su aspecto cultual, específicamente religioso, en la obsesividad y en la melancolía.

Es innegable la fuerza explicativa de todas estas variantes reseñadas de la *filosofía de la sospecha,* en las cuales el fenómeno y la experiencia religiosa pasan por el juicio y el veredicto de un determinado concepto de razón (idealista, materialista, genealógico o psicoanalítico). Pero no puede pasarse por alto en esas aproximaciones un proceder harto discutible: en todas ellas la religión es explicada *desde fuera de ella misma.* Se parte de la premisa, racionalista e ilustrada, de que la religión, por ella misma, es ilusión, ideología, concepto inadecuado, enfermedad, falsa conciencia.

Su verdad y su sentido no pueden encontrarse en el horizonte de la experiencia y en el espacio de juego (juego lingüístico o pragmático) en el cual se manifiesta. Se supone que su verdad y su sentido se hallan detrás, siempre detrás, en un sustrato inconsciente o subyacente que el filósofo, el científico o el analista debe desbrozar (y también desenmascarar).

La religión, a modo de cobaya de la razón, es conducida hasta el tribunal de la ciencia, de la razón (o de la genealogía de la *voluntad de poder*), con el fin de ser entonces examinada, interrogada, experimentada y encuestada. Toda la riqueza y variedad de la experiencia religiosa y de los «juegos lingüísticos» que promueve es entonces reconducida, a la zaga de su inconsciente verdad, hacia esa vía de dirección única que de modo autoritario se establece en esos discursos como exclusiva razón.

Pero es quizás el momento de recordar que no es lo mismo *lógos* que *razón.* El *lógos* es el distintivo mismo del sujeto *humano,* lo que le identifica y capacita como humano. Y ese *lógos* se manifiesta y desparrama en una multitud, compleja y abigarrada, de eso que el Wittgenstein más maduro llamó los «juegos lingüísticos». Cada uno de esos juegos tiene en principio su propia lógica inmanente, su verdad y su sentido. Es más, esos juegos son «lingüísticos» en ese sentido radical (antropológico y ontológico) que permite pensar el lenguaje como el distintivo mismo humano.

4

Los tres principios de la experiencia religiosa

I

La experiencia religiosa se instituye sólo y en tanto se deja libre, y en su condición indisponible, a lo *sagrado.* Significa una radical ruptura en relación a la pretensión *mágica* por dominar ese sustrato. La religión, como la magia, se apercibe del carácter excesivo de ciertas situaciones y objetos (esos que tienen *mána*).[1] Pero la religión se instituye cuando se llega a comprender, de modo doloroso y trágico, que ese dato sagrado es inmanejable y que no sirven conjuros ni sacrificios, ni escenificaciones rituales o dramáticas para poderlo dominar.

La conciencia religiosa sustituye entonces el conjuro y la técnica de dominación del dato por la postración consternada (la genuflexión o la alabanza). Frente a la *hybris* mágica que quiere hacerse con el dominio de lo sagrado, la conciencia religiosa es radicalmente sensible en relación al poder, y hasta a la omnipotencia de ese dato, y a la carencia de poder del propio agente que experimenta lo sagrado. Éste, pues, se inclina reverente ante su *terribilità y* magnificencia.

La religión en la que ese aspecto *salvaje* de lo sagrado pasa a primer plano es la primera época religiosa, su edad arcaica, originaria. En esa época se da el salto de la magia a la

religión. Y ésta destaca, ante todo, ese carácter incontrolable y salvaje de la incógnita (= x) que constituye lo sagrado.[2]

Tal religión es una religión *salvaje,* que se da figura específica de carácter personificado en forma de tierra fecunda y de reina de la noche celestial; a la vez principio terrenal y cara nocturna, lunar, de la vida del cielo. Esa figura es dispensadora de beneficios y desastres, sin que pueda establecerse otra ley que aquélla, física, del repetir de las estaciones, de las fases de la luna y de los ciclos nutritivos y reproductivos.

Ese primer principio, o primera religión (salvaje, silvestre), ofrece como principio al que se orienta la religión el ciclo entero de la vida y de la muerte, vida y muerte, *eros* y *tánatos.* Ese primer principio trae *vida.* Pero no proporciona lo que sólo a través de una trágica y terrible lucha con ese primer principio se instituye: orden, justicia, *cósmos.*

Cuando ese primer principio, que destaca el lado fiero y salvaje de la incógnita, prevalece como principio exclusivo de la experiencia religiosa, ésta se expone, en términos diacrónicos, como la edad primera de la religión. En esa primera edad, anterior a la creación de las religiones en que se impone la ley del *cósmos,* anterior al establecimiento de los grandes estados bárbaros, la religión es, ante y sobre todo, *culto* que celebra y conmemora de modo festivo, o que relata de forma mítica, la vida de la Magna Diosa que preside el panteón.

En esa captación de lo salvaje de la incógnita surge por vez primera la experiencia religiosa. Antes de esa captación puede afirmarse que lo sagrado no es determinado radicalmente en su condición de incógnita incontrolable. Ciertamente ya la percepción de lo excepcional y extraordinario,

o de un poder virtual capaz de desbordarse sin control, se advierte en el uso de términos primitivos como *mána, horenda, awaku,* etc., y en el correlato negativo que fija límites respecto a eso: el *tabú* melanesio, por ejemplo. Pero en esas experiencias se mezclan, en feliz confusión, la voluntad mágica por adueñarse, según técnicas específicas, de ese dato, despejándose así su carácter de incógnita, con una experiencia religiosa que todavía no está clarificada.

Cabe preguntar, en consecuencia, cuál es la fuente de donde esos dones extraordinarios provienen. Tal fuente debe ser la dimensión de lo sagrado que bajo ningún concepto puede ser forzado y violentado. Revela el lado más irreductible de lo divino, aquel que no puede ser esclarecido por ningún principio de carácter legal o lógico.

Ese lado puede experimentarse, en la experiencia subjetiva religiosa, como sentimiento de *tremor,* o como temblor y rechinar de dientes, o como pavor pánico relativo a ese aspecto de lo divino que, sin embargo, en su mismo carácter atemorizante revela, en forma o figura capaz de manifestarse, todo su poder, su esplendor, su gloria, su aspecto fascinante y hechicero. De ahí la doble dimensión de *mysterium tremendum* y de *mysterium fascinans* que, profundamente, constató Rudolf Otto como la doble dimensión instrínsecamente articulada del carácter irreductible de lo divino (en su condición de alteridad radical, *Ganz Anderes,* o lo radicalmente extraño y extranjero).[3]

Esa dimensión oscura de lo divino, su terrible e incontenible ira unida a su magnificencia de poder, belleza y majestad, está presente y patente en figuras divinas de grandes religiones históricas: así el lado oscuro (Varuna) de la dualidad Varuna/Mitra, en la religión védica.

De hecho en esas religiones esa ley oscura (que no es propiamente ley, sino fuente incontrolable y salvaje de dones y de desastres, como la belleza cantada por Baudelaire) ha sido ya ordenada por un principio rector y gobernante que ha introducido límites, lindes y demarcaciones a esa desmesura indeterminada, hasta institur una ordenación del caos o del abismo primigenio que es, precisamente, el *cósmos* (con su implicación de ley, de orden y de justicia).

La forma que mejor simboliza ese lado oscuro de la divinidad primigenia es la figura de la Magna Diosa, fuente de todos los dones, fuente también de todos los desgarramientos y catástrofes: Gran Matriz dispensadora y castradora (Gea, Cibeles, etc.), *materia* sobre la que se edifica el *cósmos;* materia (madre y matriz) previa y antecedente a toda eficiencia *formal* del principio paterno-legal (que adquiere figura simbólica en Zeus, en Yaveh, en Odín; o en las diferentes versiones culturales del Dios padre y señor del cielo y de la tierra).

Esa figura de la Magna Diosa ingresa en la tierra y el cielo, en el subsuelo invisible *(A-ides, Hades)* o en el trasmundo celestial. En el cielo se manifiesta en todo su esplendor como principio nocturno: Reina de la Noche, Diosa Luna. Bajo tierra se manifiesta como potencia ctónica capaz de manifestarse y ocultarse en forma recurrente, periódica, o como agua primordial caótica y desorganizada sobre la cual flota la crisálida de la palabra creadora del Dios Padre, la que separará las tinieblas de la luz, o las aguas superiores de las inferiores; o bien como *ogdóada* acuática tenebrosa y pantanosa de carácter silvestre de cuyo desguace depende la creación o el surgimiento de la Colina Primigenia, Templo del Mundo, matriz de toda ordenación de la vida en el mundo y

en el trasmundo, o de toda figuración del *cósmos* (así en la religión egipcia).

Sin esa materia, matricial y maternal, verdadera nodriza, como la *jora* platónica (en el diálogo el *Timeo*), de toda experiencia religiosa, ésta no se constituye. Sin esa *polaridad aórgica* relativa a lo incontrolado y aoristo, fuente de dones y gracias; sin esa figura maternal (que el simbolismo religioso configura bajo el gran arquetipo de la Magna Diosa, de la Reina del Cielo y de la Tierra), la religión no puede constituirse como experiencia.[4]

Sólo que ese polo aórgico no instituye ni constituye por sí solo el complejo fenómeno que llamamos religión: da índice y señal de su sustrato, de su ámbito de sustentación. Pero la religión, sobre ese sustrato salvaje y fiero, que evoca la figura de Cibeles rodeada de panteras, tigres y leones, pretende configurar o crear, o sacar a luz, a la luz pública del cerco del aparecer, un mundo, un *cósmos,* con sus límites y confines precisados y distinguidos.

II

Tal aspecto insobornable y salvaje del dato al que toda experiencia religiosa se refiere yergue, así, el primer principio sin el cual no puede constituirse la experiencia religiosa.

Ésta, si quiere constituirse como tal experiencia religiosa, se ve siempre en la necesidad de guardar memoria de esa dimensión terrible e imprevisible que constituye el primer principio, el cual se da forma y figura, preferentemente, bajo el aspecto de la Magna Diosa dispensadora sin ley de beneficios y desastres.

Cabe también destacar, en relación a la incógnita que hace posible la experiencia religiosa, otra dimensión, igual-

mente relevante, en la cual ese dato puede presentarse. Éste, aun manteniéndose en su radical carácter de incógnita, se presenta entonces revelando un principio de limitación de la dimensión selvática primigenia.

Avanza, pues, la incógnita hacia el *limes:* límite que delimita, determina y quiere dar forma (orden, ley, *nómos*) al sustrato salvaje e inapropiable. Surge entonces el segundo principio de la experiencia religiosa en virtud del cual el dato adquiere determinación y forma.[5] El cerco del aparecer queda, entonces, formado y establecido (como *cósmos,* como mundo): queda sometido a la ley que entonces se revela. Y la figura que conforma al sujeto de donde esa ley proviene la constituye Dios Padre (Yaveh, Amon-Ra, Zeus, etc.).

Para que haya experiencia religiosa debe quedar registrada esa guerra en el cielo entre los dos principios. Ambos son necesarios. Sin ellos no hay lugar a experiencia religiosa. Pero ambos libran una trágica y cruenta lucha. Y cuando el segundo principio prepondera, tras esa lucha, sobre el primero se entra en una segunda edad, o en una segunda fase histórica de presentarse la religión, en la cual prevalece la figura del Dios Padre como sujeto que concede ley al cerco del aparecer (convirtiendo el caos en *cósmos,* o separando la tiniebla de la luz).

El segundo principio fija límites a la prepotencia de la Diosa, que es Madre devoradora y fecunda, o que tiene el doble carácter de diosa de la fecundidad y de *mantis religiosa.* Pero la gran tentación de las religiones en las que este segundo principio prevalece consiste en satanizar el principio dominado: expulsar ese principio del reino de la luz a las mazmorras tenebrosas. En virtud de un énfasis radical en el bien, la justicia y la verdad (*maat* egipcio, *rta* védico,

asha iraní), se abre el marco de una moralización de la religión que permite que por vez primera surjan los conceptos antagónicos del bien y del mal.

Tal es la tentación que subyace al monoteísmo especialmente hebraico: se condena el culto de Astarté, o de la Magna Diosa, dándose justificación de esa condena en nombre del Único Dios. Se considera que el culto a esa Reina del Cielo y de la Tierra genera idolatría, una adoración de figuras que la evocan y reproducen.

El Dios (Yaveh), en vez de limitar la desmesura del primer principio, se instituye bárbaramente como único principio exclusivo de religiosidad y culto, en lucha trágica contra la tendencia espontánea a buscar refugio en el primer principio (el que asegura las gracias y los beneficios del cielo y de la tierra). O bien se concede al primer principio un premio de consolación, como al final de la *Orestíada* de Esquilo, sobre la base indiscutible del imperio y gobierno de ese segundo principio que Zeus, y Apolo o demás dioses del Olimpo, representa.

El primer principio es, entonces, destruido a través de los trabajos del semidiós que efectúa tal trabajo sucio en nombre del Padre Zeus: Hércules despuebla toda la maleza selvática del mundo conocido de modo que éste se allane y civilice para poder ser *cósmos, polis:* erradica todo rastro del primer principio (Hidra, Gorgonas, Medusa).

Esa trágica guerra en el cielo conduce, en las religiones patriarcales (da igual, o es irrelevante, que prevalezca en ellas la tendencia monoteísta o politeísta), al triunfo *bárbaro* de la *ley, o* del *nomos* que instaura el *cósmos*: la ley del Padre que somete a situación subordinada y subsidiaria a la figura arcaica de la Magna Diosa, a la que, sin embargo, se le da un

ambiguo lugar en el panteón (Anaíta en la religión iraní, Isthar en Mesopotamia, Afrodita y Diana en Grecia, etc.).

III

Si el primer principio abre el ámbito *vital,* con sus resurrecciones y muertes periódicas, con sus ciclos estacionales, con sus ritmos de invierno y primavera, el segundo principio introduce, en relación a esa primigenia ordenación física, natural, relacionada con la esterilidad y la fecundidad, con los ritmos de creación y destrucción, una ordenación lógica y legal: trae al mundo orden y ley *(nómos).*

Hace que la naturaleza llegue a ser mundo, *cósmos.* Instituye éste como «colina primigenia», como zigurat o *templum,* y ordena el rito, el mito, que preserva ese *cósmos* como *cósmos,* donde se repite o recrea el acto creador inaugural, la separación de la luz y las tinieblas y de las aguas primordiales, y la creación de lindes, contornos y horizontes que hacen posible la delimitación entre Oriente y Occidente, o entre la tierra de los vivos y de los muertos, o entre cielo, tierra, agua, aire y mundo inferior.

El segundo principio hace posible el salto de la naturaleza salvaje al *mundo,* y a la ley que da cuenta de él, o que lo ordena y clarifica, sobre la base de una primigenia escisión relativa a la Matriz. Responsable de la separación de la palabra respecto de la cosa, o del orden social y cívico respecto a la unión previa e incestuosa con el principio matricial, tal principio se explicita siempre en alguna legislación «clara», generalmente inscrita o escrita (código de Manu, de Hammurabi, ley mosaica).

De ahí la paulatina autoconciencia *lingüística* que en las religiones que destacan este segundo principio se advierte: en los textos finales del *Rig-Veda,* relativos a la Palabra crea-

dora, o en el Génesis de Moisés, o en algún modo ya en la primera teología memfita del antiguo Egipto.

Frente al principio vital, que se recrea religiosamente en el ritual que preserva el ritmo de vida y el ciclo estacional (vida-muerte-vida), se yergue un principio que insiste en la justicia y verdad (*maat* egipcio), o en un concepto en el cual lo justo, lo conveniente, lo recto, lo ordenado y lo verdadero se funden en idéntica preocupación cosmológica y política (donde no es posible aún, ni relevante, diferenciar el orden cósmico-teológico y el orden ético-cívico). De ahí la presencia de esos conceptos en todas las grandes religiones que destacan la preponderancia de este segundo principio: conceptos antagónicos de *asha/drug* (Irán), concepto de *maat* (Egipto), de *rta* (India védica).

Con todo ello se fijan límites legales a la incontrolada generación de beneficios y desastres propia del primer estadio, tan fértil en producción de fenómenos desmesurados, monstruosos (primera producción del ayuntamiento de Gea y Urano, que la mitología hesiódica rememora: surgimiento de gigantes, titanes, enanos, etc.). Se fijan límites legales e institucionales, en general, a la ciega y azarosa dispensación de raciones, partes o destinos. Se indaga un principio *nómico* y justiciero que introduzca *ley* en ese caos, o que distinga lo justo de lo injusto, de modo que pueda someterse la *Moíra* (ración, parte, destino), la ciega *tyjé* (azar) o la *ananke* (necesidad) a algún vislumbre de «ley clara».

Pero allí donde el segundo principio prevalece se corre el riesgo de que esta ordenación legal y lógica, con su eventual trasunto institucional, acabe devorando, o colocando en franca subordinación e inferioridad, la vieja ley ciega matricial propia del primer principio. De ahí el resurgimiento pe-

riódico de éste, en forma de epidemia subversiva: un advenimiento procedente de lo extraño *(xenos),* del extranjero, que recuerda lo que subyace a la *ley clara.*

Tal advenimiento lo personifica un Dios a la vez extranjero, sospechoso, subversivo y temido: Shiva en el mundo hindú, Dionisio en el mundo griego. En esa figura se rememora el carácter *salvaje* que subyace a la *barbarie* de la ley; y se recuerda el carácter físico de toda religión, que tiene su raíz en los actos primarios de la nutrición y del sexo, o del apareamiento originario entre dioses, hombres y animales.

De ahí los rasgos orgiásticos y canibalísticos que esas figuras (Shiva, Dionisio) no pueden menos de recordar. Esas figuras recuerdan el primer principio. Pero a la vez de un modo ambiguo parecen anunciar, de modo precursor, lo que se llamará a continuación el tercer principio.

IV

El primer principio destaca el carácter replegado en el útero o en la matriz de lo sagrado; el segundo revela, en cambio, la *ley clara* que el primero todavía retiene. Pero éste, al sustituir el salvajismo por la barbarie, se cobra un altísimo precio sacrificial: todo hombre queda convertido en obligado servidor puntilloso y atemorizado de ese principio legal.

Esto se vive, a la larga, como una trágica opresión y esclavitud, o como la experiencia de vivir en una cárcel o exilio. La vida en esta tierra es una vida en prisión, una existencia que transcurre entre horribles mazmorras. El cuerpo mismo es un sepulcro. Y el mundo en general es una cárcel o una caverna sin salida: un oscuro laberinto que carece de hilo de Ariadna. La experiencia de esta vida se describe en términos de una terrible pesadilla (así, por ejemplo, en un

magnífico testimonio gnóstico descubierto en Naj Hammadi).

Se empieza a sospechar sobre el carácter limitado, maligno y obtuso del creador mismo del mundo. Éste no puede ser obra del verdadero Dios, de un Dios inteligente y carente de envidia; debe, a lo más, ser obra de una figura intermedia, de un demiurgo subsidiario, de un ángel caído acaso.

En esos tiempos de crisis, en los que se extiende un sentimiento generalizado de crítica y de protesta en relación a la esclavitud general que genera el segundo principio (esclavitud de la muerte, esclavitud del dolor) es la idea misma de ley la que empieza a cuestionarse. Se busca una salida transgresora del imperio de la ley que gobierna el mundo, y del dolor y la muerte que esa ley produce y reproduce.[6]

Se quiere hallar salud, salvación; para lo cual es preciso descubrir el camino que permite salir del laberinto del mundo, laberinto de deseo y de dolor. Se quiere hallar ese sendero. De ahí que entonces comparezca el *tercer principio* religioso, en el que es decisivo este énfasis en la senda, o en una «vía media» (como en la doctrina del Buddha) que permita traspasar los límites del mundo.

Si el primer principio destaca el carácter irreductible de lo sagrado, y el segundo deja que esa incógnita (= x) avance hacia el *limes* hasta someter todo el mundo a su férrea ley, ahora este tercer principio debe presentar el camino del *retomo,* la vía o salida libre que emancipe de la suprema esclavitud a la bárbara ley paterna.

Eso significa retomar al útero, a la matriz, como forma de liberación y salud, de modo que se abra de nuevo la libre dispensación de las gracias de la Diosa que la ley del Padre

clausuró con su sometimiento del mundo a su rígida y puntillosa ley. Se exige, para que haya experiencia religiosa, que este tercer principio se instituya, o al menos se presienta o se barrunte.

De hecho los tres principios, en su conflictividad radical, son estructuralmente necesarios para que pueda constituirse la experiencia religiosa. Pero sólo en la tercera época de la religión, en lo que bien puede llamarse la *religión moderna,* este tercer principio prevalece sobre los otros dos. La figura que da forma a ese principio es la figura del Enviado. Y lo que ese tercer principio trae al mundo no es tanto vida natural (como el primer principio), ni orden y justicia, o ley (como el segundo), sino libertad, salud, rescate: un genuino retorno, una *epistrofé,* una «conversión» en virtud de la cual se vuelve del cerco del aparecer en dirección al cerco hermético.

V

Como principio tercero de mediación en el conflicto entre el primer principio y el segundo de la experiencia religiosa aparece la figura del Enviado. Éste conduce la experiencia religiosa a un nuevo régimen de ser y de sentido, en el que ese tercer principio prevalece sobre el primero y el segundo. Surge entonces la nueva religión, o la religión *moderna.*

El Enviado no pretende crear un mundo ni, por tanto, dar forma al caos hasta convertirlo en *cósmos.* Supone que el mundo está creado y recreado. Que la «colina primigenia», o paradigma misma del mundo, ha puesto límites a la ogdóada caótica primitiva, al caos de las aguas primordiales. Presupone el levantamiento del *cósmos* que ha dejado en lugar invisible la tiniebla y el caos del principio matricial. Sobre esas presuposiciones entra en escena, después de la Ma-

dre originaria y del Padre creador (demiurgo y *cosmocrátor*), el Enviado, que es salvador, liberador; o que no se resigna a ser, tan sólo, siervo de Dios (aun cuando se enmascare bajo esa forma).

Este tercer principio da por realizada la creación del *cósmos*. Éste se crea y se recrea, en eterna repetición mítica, ritual y festiva. Cada día, o cada año, se festeja el principio de victoria del Dios Sol sobre la Tiniebla y la Noche, tras la lucha que, en Occidente, libra para retomar por Oriente (así en la cosmovisión egipcia).

Pero esa creación revela, de pronto, su déficit y despropósito. Las aguas primigenias, la tiniebla, el Hades, parecen apoderarse del principio formal de ordenación del *cósmos*. Dios Padre se arrepiente de su obra. El diluvio inunda toda la ordenación justiciera y cósmica primigenia (así en el mito mesopotámico y bíblico).

Es preciso, entonces, que se vaya anunciando, de manera precursora, la entrada en el mundo de la figura del Enviado, o de aquel que puede revelar el camino de la salvación. La religión, que en su origen paterno-legal fue la mítica o ritual repetición del acto creador y ordenador (el que separa, con la palabra, la luz de las tinieblas, o el que trae orden en cada retorno de Osiris de su viaje occidental, a través de la aurora diaria y del desbordamiento anual del gran río), pasa a ser, como religión del Enviado (del Mensajero, del Iluminador), mensaje de salvación.

El mundo es lo que es: está ya configurado. Pero es posible salvarse de la condena a aquella ley que Dios Padre ha introducido, o que parece ser la ley misma de lo absoluto: ley mosaica, ley de Zeus, ley de la condena (dolorosa) a la eterna reencarnación del *karma*. El Enviado trae entonces

un mensaje o buena nueva capaz de mostrar la vía de salida de esa condena legal.

Ese Enviado introduce una tercera edad en el despliegue del hecho religioso, o un tercer momento de su constitución. A la religión de la Madre, anterior a toda legislación moral, salvaje y naturalista; y a la religión bárbara del Padre, que impone la ley y esclavitud a todo ente con el fin de crear un *cósmos,* o de dar forma a la materia, sigue esta religión del Enviado, o del Iluminador, superior a los mismos dioses (o *daevas*), capaz de revelar el camino de la Gran Salud: el rescatador, el liberador, el redentor, o el que despierta las conciencias anhelantes de liberación, rescate y redención; el que entrega a los humanos la Buena Nueva, o el Camino de Enmedio (Pequeño o Gran Vehículo), o la revelación del sometimiento liberador *(Al-Corán),* o el anuncio profético del Gran Banquete mesiánico.

Sin que estén, de un modo u otro, vivos y vigentes esos tres principios (*material, formal, final,* correspondientes al principio materno, al principio paterno-legal, y al principio finalístico que da horizonte de salud, o de salvación) no se constituye la experiencia religiosa. En toda experiencia religiosa se hallan presentes los tres, siquiera sea como premonición, barrunto o evocación.

Las religiones difieren en la preponderancia de uno de estos tres principios. Pero aquí se sostiene que los tres son necesarios para dar cuenta tanto de las formas objetivas (de configuración mítica o de ritualización ceremonial) como de las formas subjetivas (de piedad, de purificación, de ascesis, de santidad, de experiencia mística o gnóstica) del hecho religioso.

Esa polaridad de tres principios, ese *trimurti* o esa trinidad previa y anterior a toda teología trinitaria, o a toda ordenación del *cósmos* en «tres funciones», o al propio *trimurti* hindú, es la polaridad dialéctica (conflictiva, trágica) que está en la raíz del hecho religioso y de la experiencia religiosa.

No es la dualidad monoteísmo/politeísmo la que, en profundidad, explica el conflicto trágico que está en la raíz de toda experiencia religiosa, sino la «guerra en el cielo» entre esos tres principios generales, el principio matricial (que las religiones arcaicas de la Diosa Madre tienden a situar en primer plano), el principio formal y «eficiente» (que las religiones del Padre, sean tendencialmente monoteístas, como las iraníes o hebreas, o bien tendencialmente politeístas, aunque con graves reparos, como la egipcia o, en general, la mayoría de las religiones indoeuropeas) y, por último, el principio teleológico, o finalístico, que introduce el horizonte de rescate, salvación y liberación (respecto a la ley del *cósmos*).

Éste es barruntado en la religión griega post-trágica (religión de los Misterios, Orfismo, Platón), o en los *Upanishads* indios, o en la religión hebrea profética y apocalíptica (desde Isaías y Deuteroisaías). Emerge en plena autoconciencia en la religión cristiana, en la religión de Manes, en la religión de Muhammad, o ya antes en la de Jaín y Buddha.

Esos tres principios son, estructuralmente, los que constituyen el sentido de toda experiencia religiosa. En términos diacrónicos o históricos suelen comparecer, en su peculiar preponderancia, como religiones históricas sucesivas. Pero siempre reaparecen de un modo u otro los términos inhibidos: así, en el seno del *cósmos* clásico, o del imperio de Zeus,

se anuncia proféticamente la venida de un salvador (*Prometeo* de Esquilo), o retoma el culto reprimido de la Magna Mater, con todo su aspecto salvaje y anticiudadano, a través del culto dionisíaco, o de la Religión de los Misterios; o bien, en pleno cristianismo e islamismo, resurge la Magna Diosa en la figura de la Madre y Señora del Cielo, dispensadora de gracias (María o Fátima).

Si el primer principio trae al mundo vida, y el segundo principio trae orden y justicia, este tercer principio es portador de una vía de salida y de rescate; trae libertad y perfección, o posibilidad de santificación y divinización.

El primer principio es causa material, el segundo causa eficiente y formal, y el tercero revela el fin, el *télos:* es genuina causa final del hecho religioso y de la experiencia que, en virtud de esas tres «causas», se establece y constituye.

El tercer principio perfecciona la *ley* del segundo, pero en él vuelve al mundo lo que la ley destruyó: el principio matricial de lo carismático, de los bienes y las gracias. Por eso sólo con ese tercer principio surge de nuevo, transfigurado, el primer principio, pero desplazado: ya no es causa material sino genuina causa final. Por eso las grandes religiones edificadas sobre este tercer principio tienden, en el curso de su historia, a desvelar ese fin, que es el horizonte del carisma y de la gracia: la *gnosis* o la vía mística que de nuevo sitúa al hombre en relación al lado matricial y materno de lo divino.

Pero he aquí que esta instauración del tercer principio reproduce la conflictividad originaria, ya que de nuevo la religión se desgarra entonces entre quienes, partidarios de la ley, quieren volver de nuevo a instaurar el principio legal, y

su puntilloso cumplimiento ritual en el marco del mundo institucional, en conjugación con el poder y la política; y quienes mantienen viva la memoria del principio matricial, dispensador de gracia y de beneficio, transgresor de la ley exotérica que gobierna la religión en su implantación institucional.

La religión, entonces, se desgarra en ese conflicto que hoy todavía es visible: entre su lado esotérico y exotérico, o entre su dimensión institucional y su dimensión carismática, o entre sus compromisos con el mundo y su vertiente gnóstica y mística.

Este tercer principio introduce lo que propiamente debe llamarse la *religión moderna.* Si la antigua religión fue testigo de una guerra en el cielo entre el principio matricial y legal, la religión moderna o nueva se desgarra en otra suerte de conflicto: el conflicto entre la dimensión esotérica y exotérica de la religión, o entre carisma e institución.

VI

La religión moderna revela la preponderancia de ese tercer principio que sitúa en primer plano el problema de la *salvación.* En su primera edad, correspondiente al primer principio, el problema de toda religión se cifra en el aseguramiento de la eterna recreación del principio de vida (de ahí el culto al árbol, o al falo; o los ritos festivos estacionales de fertilidad). En su segunda edad la religión establece el principio cósmico de la ley o la justicia que se impone sobre la naturaleza y la ciudad. En la tercera edad pasa a primer plano el problema de la salud, del rescate y de la salvación.

De la religión se espera una regeneración radical: lo más semejante a un nuevo nacimiento, o a un auténtico renacimiento que lleve consigo el reingreso en el seno materno;

pero en un seno transfigurado y simbólico de naturaleza *espiritual.*

Pero en la época en que ese tercer principio impera la religión vuelve a desgarrarse de modo trágico; reaparece de nuevo, en una escala radical, el conflicto originario entre la ley y la gracia, o entre el *cósmos* creado por Dios Padre y el *bythos,* o primitivo abismo, que es la entraña fecunda y el vientre escondido del Pre-padre (la Matriz, la Madre primigenia de todas las cosas).

La religión deja paso a la escisión entre los representantes de la ley y los espirituales o carismáticos (o representantes de la gracia). Se abre el conflicto entre los que quieren fundir lo religioso con su implantación exotérica, política y mundana, en forma teocrática o en forma de iglesia universal; y quienes quieren reavivar el aspecto esotérico de la gracia, y de su transmisión oculta y mística.

¿Qué es lo que se espera de la religión moderna, en la que impera el tercer principio? ¿Qué es aquello que la religión, en este estadio, debe dar (como don, como gracia), si es que no quiere perder toda su razón de ser, su sentido y legitimidad ante sí misma y ante el mundo? ¿Qué es aquello que sólo la religión, en este tercer período, está en condiciones de ofrecer, y que no puede darlo ni la política ni la economía, ni la ética ni el arte, ni tampoco la filosofía?

Eurípides, en *Medea,* recuerda, con amarga lucidez: «nunca los cantos de los poetas han logrado disipar el amargo dolor».

Sófocles, en *Antígona,* en el cántico a la multiplicación infinita de industrias y ardides técnicos del hombre, recuerda

que un límite irrebasable aparece en relación a toda *téjne*: «una sola cosa no ha podido superar el hombre, la muerte».

La religión moderna se plantea con todo rigor doblegar ese doble límite negativo del dolor y de la muerte, que ni la poesía ni la *téjne* consiguen superar.

Por eso la religión moderna quiere sacar a la muerte su aguijón, y recuerda insistentemente los versículos relativos a la omnipotencia de la muerte, dentro de la vieja ley. En virtud de un mensaje de salud que dé salida y vehículo a los prisioneros del dolor y de la muerte podrá retarse a ésta: «Muerte, ¿dónde está tu aguijón? Muerte, ¿Dónde está tu victoria?».

Se intenta, en consecuencia, descubrir, bajo la ley que el segundo principio introduce en el mundo, el principio general responsable de la producción y reproducción del dolor. Buddha, El Iluminado, descubre en el *apego al yo,* o en el *deseo* originario, ese principio. Y abre la vía, vía media, ni ascética ni hedonística, en virtud de la cual puede traspasarse el límite que condena al mundo a la ley de hierro de la transmigración del deseo y del dolor: la ley de reproducción de ese principio de dolor, o de voluntad inconsciente originaria.

En virtud del *óctuple sendero* se ofrece un hilo de Ariadna que permite salir, en libertad, del laberinto de la enfermedad radical del mundo: se halla una rajadura en el límite que circunscribe la existencia a la condena al amargo dolor. Lo que el cántico poético no consigue intenta lograrlo la conciencia despierta que abre los ojos al camino que le muestra el Mensajero, el Despierto (el Iluminado, el Buddha).

Asimismo, con el dolor, es el aguijón mismo de la muerte lo que se quiere doblegar. Se busca un principio superior a aquel de la vieja ley, cuyo límite era la esclavización al poder omnímodo de la muerte. Frente a la vieja aceptación pindárica de la mortaldad constitutiva de los humanos, revalidada por la tragedia (Sófocles), se busca traspasar ese límite en virtud de un principio capaz de permitir una vida que lo trascienda.

Las religiones mistéricas, el orfismo, el pitagorismo y Platón creen hallar ese principio en la centella de luz estampada en la *psyche:* esa alma que, en virtud de las *potencias hermenéuticas* que la dominan (la potencia de la memoria y de la reminiscencia, *anamnesis;* lo mismo que la potencia de *eros*) puede hallar la vía de salida de la caverna o de la prisión y abrirse al espacio liberador de la contemplación teorética de las figuras, o *ideas,* de «lo que siempre es y nunca deviene».

El profetismo judaico, por su parte, sabrá anunciar una vida nueva, resurgida y resucitada: Se prometerá, en las postrimerías del movimiento profético, vida perdurable al *resto mesiánico, o* pequeña comunidad de justos, que sean convocados al *ágape final,* a la gran cena mesiánica del último día.

Jesucristo asegurará una «escatología realizada» a quienes viven en la fe *(pistis):* en cierto modo ya se han transfigurado, ya han ingresado en la comunidad de salvación. Han adelantado el instante de la muerte. O han muerto, como el grano bajo tierra, y han resucitado *en esta vida.* Son, pues, cuerpos gloriosos, vidas resucitadas. Sólo aguardan la ratificación *camal* de un tránsito que en espíritu ya ha sido consumado.

Entre tanto hacen de su vida un banquete mesiánico adelantado, o la conforman al banquete de amor que es el acto propio y específico de un Dios cuyo *acto* propio se revela en el festejo ceremonial con sus amigos: un Dios cuya esencia es *agape* (banquete, celebración nocturna con los amigos). La vida eterna se concebirá, por tanto, como la perpetuación de ese banquete escatológico y mesiánico.

La vida eterna queda asegurada a quienes preservan el depósito de la revelación del profeta del Único Dios, o del Dios sin asociado: éstos viven en perpetua fiesta y celebración en el jardín en donde corren ríos fecundos y caudalosos, acompañados de ángeles asistentes y de toda la corte principesca del Dios Uno y Único.

En la *gnosis valentiniana* esa plenitud reencontrada se realiza a través del himno, del cántico. El *fruto perfecto*, o comunidad gnóstica salvada, al reintegrarse en el *pléroma* del *lógos* (riqueza abundante de la *palabra* divina), entona un himno (eterno, perpetuo) al Dios que ha abierto su seno fecundo (su abismo, *bythos*). Y que, en consecuencia, se ha revelado y comunicado, y ha permitido el rescate y salvación de las centellas de luz diseminadas en el *cósmos* gracias a que el Cristo, el Salvador, pudo descender al *límite (hóros),* extendiéndose sobre ese travesaño (*stauros*, cruz), y permitiendo así la liberación de las almas prisioneras.

Dolor y muerte son vencidos en virtud del mensaje de salud: tal es el «fruto perfecto» que ofrece la religión en este tercer estadio correspondiente al mundo moderno religioso.

VII

La religión como experiencia, tomada desde un punto de vista global, sincrónico, presenta una estructura dinámica y

abierta en la que deben concurrir tres principios, verdadera estructura triádica subyacente y previa a toda especulación trinitaria. Debe comparecer la primera *causa,* material, matricial, materna; la segunda, formal y eficiente, la que convierte la *vida* en un *cósmos* legal y justiciero; y la tercera, la que entrega un horizonte de *salud* como causa final a la experiencia religiosa.

En toda experiencia religiosa actúan esas *tres potencias,* para decirlo en términos de Schelling. Sólo que, en las religiones positivas, y en su curso histórico, se advierte una jerarquización de esas tres causas según formas y maneras diferentes. En la dosificación jerarquizada de esos tres estratos de toda religión se puede apercibir lo que tiene de propio y específico cada religión positiva particular, cada estadio histórico de la misma y hasta cada experiencia singularizada de lo religioso.

Pero en general puede establecerse una ley diacrónica e histórica según la cual, una vez se ha producido el salto cualitativo de la magia a la religión, se abre el desarrollo de ésta según un orden que puede dibujarse a través de una hipérbole: en una primera y primitiva edad la incógnita se halla encapsulada en el cerco hermético, a modo de crisálida de toda ley clara y revelada, mostrando su carácter resistente y hostil a toda legislación. Aparece ese dato como un principio oscuro, salvaje, terrible y grandioso, fuente de beneficios y desastres, en el que es imposible determinar ninguna ley, ningún *lógos.*

La incógnita se repliega en sí y se ofrece a culto y a celebración como lo que tiende siempre a esconderse y replegarse, o que se manifiesta de modo incontrolado, salvaje y loco. Si el creyente no guarda debida distancia respecto a

ese poder, éste amenaza devorarlo de forma cruel, carnicera y canibalística.

Pero ya en ese estadio se prefigura la ley dentro del caos: cierta recurrencia estacional, fases de la luna, períodos sexuales y nutritivos, tiempos de esplendor vital y de desnutrición y carestía, ciclos de invierno y primavera, ciclo entero vida-muerte-vida. Sólo que esa ley es todavía natural, vital: no llega a ser ley lógico-lingüística, ordenadora y justiciera.

También se presiente en esta edad el tercer principio, ya que, en cada primavera, y hasta en cada nueva comparecencia de la Luna y del Sol, resurge el principio salvador, trayendo vida tras el yermo, fecundidad después de la esterilidad y la sequía, primavera tras el invierno. Por consiguiente, aunque el primer principio prevalece, puede decirse que el segundo y el tercero se hallan *in nuce,* en forma de crisálida.

Cuando tras la guerra en el cielo entre el primer principio y el segundo surge la *segunda edad,* entonces el principio antitético del orden y la justicia permite que esa sustentación vital se ordene y organice como *cósmos.* En las religiones en que impera este segundo principio se recuerda siempre, como origen de la experiencia religiosa, esa creación del mundo, u ordenación de la materia bajo forma de *cósmos* (ordenado, sujeto a ley, sometido a la palabra creadora).

Prevalece entonces de modo bárbaro la ley. El dato (= x) *avanza* desde la raíz escondida y secreta del cerco hermético, rompe el hermetismo de este cerco y se anuncia en el *limes* como *ley.* Tal ley es ley divina que, procedente del cerco hermético, concede ley y límite al cerco del aparecer, que entonces surge como mundo *(cósmos).* Se enuncia, clarifica

y formula de modo lingüístico dicha ley del mundo (ley del *cósmos,* de la *pólis,* del Estado).

Esa ley llega al fronterizo que ha ascendido hasta la cumbre de la montaña santa, o del Sinaí que simboliza la emergencia del *cósmos* desde la tiniebla primigenia. Y se enfrenta, consternado, con una barrera o límite, zarza ardiendo, del cual surge la Voz de Orden que pronuncia la ley del mundo, el Decálogo que rige la existencia de todo aparecer del mundo.

La figura que aparece como sujeto de ese avance hasta el *limes,* y que da ley y orden al *cósmos,* es la figura del Dios-Padre, el que habita encima de la cumbre de la montaña, arriba del Sinaí, o en la cumbre del Olimpo: Yaveh, Zeus, Indra, Ahura Mazda. A él se le consagran los fuegos, en la cumbre montañosa, que lo invocan y saludan (así en el Irán sasánida).

Pero cuando ese segundo principio impera no puede menos de recordarse siempre en el mito y en el rito la victoria, total o parcial, lograda sobre el primer principio, que de algún modo está siempre presente y vivo en la experiencia religiosa de esta segunda edad.

Cabe la posibilidad, a este respecto, de que ese primer principio subsista en forma subordinada, incorporado al panteón. Cabe también que comparezca como objeto de lucha y de rechazo: que se lo satanice, o se lo condene a la tiniebla exterior. Pero aun entonces debe lucharse con él, como en la religión zoroástrica, o debe tenérsele en radical consideración como *hostes,* como enemigo principal.

Cabe también que ese primer principio retome de su exilio en el extranjero y comparezca de forma episódica, epidé-

mica (así Shiva, o Dionisio) exigiendo su cuota de religiosidad y culto, y hasta condenando cruelmente a quienes lo han olvidado culpablemente. Y hasta puede desbaratar el orden y la justicia del *cósmos* y de la *pólis,* preanunciando así el tercer principio (la figura del Salvador, del Liberador, del Enviado).

Pues esa premonición del Enviado debe estar también patente en este estadio bárbaro en el que el mundo entero queda sometido a la esclavitud de la ley. Se anuncia, pues, esa figura salvadora que puede librar al mundo de la tiranía del Dios, y que en cierto modo es auspiciada y alentada por el primer principio sojuzgado. La figura matricial (Gea) alienta a Zeus a castrar al gran tirano (Cronos). El titán, hijo de la tierra (Prometeo), inicia una revuelta liberadora respecto a la ley tiránica de Zeus, roba el fuego y las técnicas divinas y hasta anuncia la figura de un salvador que suplantará el imperio legal del propio Zeus.

Se anuncia ya desde el *salterio* (atribuido a David), pero sobre todo en la gran crisis profética, la figura de un retoño del gran Rey, Dios-con-nosotros, que venza la vieja ley e instaure un régimen nuevo de ser, de vida y de sentido. O bien, ya en los *Upanishads,* se presiente un camino que trasciende y desborda el exclusivismo ritualista de la ordenación legal del *brahma,* y que abre y libera el marco de un «despertar» de la conciencia o del *self (atman)* en relación a ese sometimiento a la ley del *cósmos.*

Pero igualmente al clarificarse la figura del salvador, el que inicia el retorno hacia el cerco hermético, se hallan presentes y patentes los dos principios presupuestos. Este tercer principio completa la hipérbole del recorrido entero de

la experiencia religiosa: retorna de la ley del *cósmos* de nuevo hacia el cerco hermético.

En esta época *moderna* en que prevalece el tercer principio se mantiene vigente y operante el principio legal de ordenación del mundo, pero se busca una salida, un camino, que reconduzca desde él hacia el primer principio (hacia la matriz misma de la gracia). Sólo que ahora se quiere que esa matriz sea fuente abierta y revelada (no oculta ni sustraída). Y ese retorno no se produce en forma carnal, como vida física, sino como vida trans-figurada y *pneumática,* inscrita en forma simbólica.

Con ello queda completado el circuito, sincrónico y diacrónico, que hace posible toda experiencia religiosa. La religión halla en esa trinidad oculta su sentido (el *lógos* de su fenómeno, la razón de su experiencia). En la primera época el dato (= x) que constituye lo sagrado se revela en forma *salvaje;* en el segundo somete de modo *bárbaro* el cerco del aparecer a su dominio legal; y en el tercero se busca una vía de salida y salvación a esa suprema esclavitud, retornándose de nuevo al seno (transfigurado, *pneumático*) del cerco hermético.

1. Sobre este término polinesio *(mána)* y su polimorfismo semántico y gramatical, así como sobre el concepto de magia y su distinción con la religión, véase el estudio clásico *Magia y religión* de Marcel Mauss, y el prólogo a esta obra de Lévi-Strauss. De este último, asimismo, *El pensamiento salvaje.* También mi libro *Metodología del pensamiento mágico,* donde resumo y sintetizo esos trabajos.
En mi libro *La edad del espíritu,* en el capítulo sobre Renacimiento (y su «concepción mágica del mundo») llevo a cabo una reflexión sobre el concepto de magia que aquí utilizo. La magia intenta dominar lo sagrado, o al menos intenta volverlo favorable en relación al testigo y su comunidad; la religión, en cambio, asume el carácter no susceptible de dominio y de control de lo sagrado, aceptando el infinito desnivel existente en relación al testigo, que se acerca a ese sustrato misterioso con sentimiento de sumisión y dependencia (de ahí las actitudes religiosas características, como la adoración de las formas en que lo sagrado se manifiesta).

2. Esa edad salvaje es la que en mi libro *La edad del espíritu* caractericé como correspondiente a la «primera categoría» del despliegue de revelaciones *simbólicas* de lo sagrado: la religión preponderante en el mundo de la prehistoria, tanto en el paleolítico como en el neolítico, antes del surgimiento de las

grandes civilizaciones urbanas, en las que esa primera categoría, que tendría en la *Magna Mater* y en el Gran Animal su forma simbólica característica, dejaría paso a la figura del Dios creador u ordenador del *cósmos*.

3. Rudolf Otto, *Das Heilige*.

4. Utilizo el concepto de «lo aórgico» como contrapuesto a «lo orgánico» en el sentido en que habla de ello Hölderlin en uno de sus escritos. Véase la traducción al castellano, de Felipe Martínez Marzoa, de esos ensayos.

5. Lo que aquí llamo segundo principio se corresponde con la «segunda categoría» de mi libro *La edad del espíritu*. Tenga en cuenta el lector que este ensayo, escrito con anterioridad a este libro mío, no despliega con todo detalle el orden categorial de la experiencia religiosa tal como se efectúa en *La edad del espíritu*. En este ensayo únicamente trazo los principios generales que hacen posible la *existencia* de la experiencia religiosa.

6. Lo que posibilita la emergencia del tercer principio, y de la experiencia religiosa que le es propia (la Religión del Enviado), es la revelación de la *cesura* que fractura la relación o el pacto (sacrificial) entre lo sagrado y el mundo, entre lo divino y el testigo humano (y su comunidad). Se revela entonces *el mal del mundo*. Véase a este respecto la reflexión que llevo a cabo en *La edad del espíritu,* sobre todo en tomo a la cuarta categoría simbólica.

5
El mal de Occidente

Si hay un problema que parece insoluble para la filosofía, para la ética y para la teología occidentales, tal es el problema del mal. Esquivarlo es la más fidedigna señal de banalidad de pensamiento y vida. Ignoro si seré capaz de hacer frente a los cuernos del más bravío e indómito de los toros. Es un problema endemoniado. Quiero decir con ello que anda siempre cerca de él el propio demonio en persona, encarnación del mal, o figura del mal incorporado.

Toda instalación tranquila, afable y acomodada en un mundo pródigo en satisfacciones siente como algo irritante e inoportuno la memoria de la existencia del mal. Con ese fin se intenta, por todos los medios, domesticar el mal, convertir su terca y salvaje *positividad* en algo susceptible de control, de manejo y de extinción. Como si el mal pudiese acaso controlarse y, liminarmente, conseguirse su erradicación.

Pero en medio de esos cálculos aburguesados y optimistas, siempre el mal, en su irreductible evidencia, se toma la revancha; así ocurrió en medio del plácido universo dieciochesco de las Luces; de pronto, un terremoto acabó con la existencia de una hermosa ciudad europea (Lisboa) y con los ensueños optimistas de una Ilustración aburguesada:

tremendo presagio del *mal du siècle,* de ese mal objetivo que fue el terremoto revolucionario y de su antitipo subjetivo, el mal en forma de *malheur* de corazón y pasión, el suicidio pasional (Werther como paradigma).

También en nuestro tiempo hemos presenciado algo semejante: la plácida y algo obtusa satisfacción holgada del pensamiento y de la política en su versión «postmoderna» ha sido de pronto zarandeada por terremotos internos y externos: derrumbamientos de los regímenes del Este, devastaciones y desolaciones en el «tercer mundo», guerras horribles llenas de presagios apocalípticos, malos augurios ecológicos.

Banalizar el problema del mal bajo la obtusa coartada de que la banalidad es nuestro *sino,* el de una transparencia sin misterio y sin enigma, y hablar, en consecuencia, de la transparencia del mal, éso es una solemne torpeza. El mal insiste en su opacidad radical. Basta pensar en Irak, en Bangladesh, en los campamentos palestinos, en Somalia, en Etiopía, en el sur de la India, en nuestras propias megalópolis occidentales, en Perú o en el *sertao* para que lo podamos «degustar» bajo el canónico modo de las plagas o los azotes reseñados en tradiciones religiosas honorables; jinetes apocalípticos, siete sellos, siete plagas... mensajeros hermenéuticos que, en forma de guerra y terremoto, de enfermedad infecciosa (cólera, peste, sida), de tormenta entre individuos y entre naciones, o de conflictos civiles, asolan nuestra plácida instalación en la dorada torre de marfil que Occidente ha establecido fuera de su límite y frontera. Pero esa sombra del dolor y de la muerte, ese imperio de las tinieblas exteriores va cercando, poco a poco, ese «mundo feliz» de los herederos de todos los bienes de la tierra. Pobreza, enferme-

dad, locura, violencia, guerra civil, guerra interétnica, conflicto de castas y de clases, lucha de panteones religiosos: diversas formas de presentarse ese pólipo, esa hidra de muchas cabezas, o esa diosa hindú de múltiples brazos; brazos ejecutivos de la muerte y del dolor. Siendo muerte y dolor los signos, los síntomas y los efectos del mal.

Lo cierto es que la filosofía y la teología occidentales han tenido siempre muy serios problemas con el mal. Han procurado, bajo todos los medios, con toda suerte de artilugios y recursos dialécticos, exorcizar su obscena positividad. Incluso han inventado un discurso, la teodicea, cuya única función ha consistido en exorcizar esa figuración del Maligno. Lo que el exorcista es, como figura sacerdotal, en algunas religiones, eso ha pretendido ser la teodicea en el marco de la metafísica y de la teología occidentales.

Pero el exorcista, de tanto tramar trato con demonios y endemoniados, en su condición de empírico y curandero, pudo familiarizarse de verdad con esa presencia atosigante. La teodicea, disciplina por lo general cultivada por hombres de despacho, por personajes librescos, no quiso nunca contaminarse: trató de forma distante esa figura obscena y repelente. Se limitó a exorcizarle con el pensamiento, extirpando el nervio mismo del mal, quitándole la púa, limando su aspereza, civilizándolo, urbanizándolo: hizo del mal algo susceptible de manejo y de control o bien por la voluntad divina o bien por la voluntad humana, o por ambas a la vez, en compleja y dialéctica armonía preestablecida. Toda la potencia del mal, de este modo, pareció derrumbarse gracias al ensalmo de la dialéctica, o de la lógica calculadora relativa a lo posible y a lo necesario.

Sólo en tiempos de crisis de la *ratio* occidental emerge, como a contracorriente, la apertura siempre limitada de un *lógos* capaz de hacer justicia a la existencia del mal sin justificarlo (en el modo canónico de la ontoteodicea); capaz de preservar su carácter radical, opaco, hostil, siempre resistente al *lógos,* al sentido, a la esencia.

Entre tanto asoma, aquí y allá, como aquello que no puede sublimarse en símbolo. Es el lugar ciego y opaco que, en su patencia y presencia, no tolera ninguna suerte de sublimación imaginativa o simbólica: allí se destruye toda posibilidad de juego entre las miradas o de circulación entre los signos; verdadero vertedero del sentido: Auschwitz, Basora, Bagdad, Bangladesh, guerra sucia, guerra limpia, guerra tecnológica, peste, enfermedad, locura, con sus agentes de muerte y de dolor; emisiones o manifestaciones de un único y poderoso agente capaz de desfigurar todo *lógos,* todo sentido, toda posible configuración. O que sólo por vía indirecta, por sustracción o desfiguración, puede ser sublimado y configurado (así el *Guernica* de Picasso).

En términos de *lógos* sensible y sensual, o de estética, el mal se apercibe como lo que Freud llamaba *Unheimliches* (lo siniestro, zurdo y torcido, lo inhóspito-inquietante). El mal, *a posteriori,* puede acaso transfigurarse en figura simbólica, puede sublimarse y clarificarse como gran parábola simbólica (*Infierno* de Dante, *La Ilíada,* batalla final del *Mahabarata, Apocalypse Now* de Francis F. Coppola, *Germania, anno Zero* de R. Rossellini). Pero el mal, como presencia, es justamente la fuerza existente y positiva, hostil al *lógos,* la eterna amenaza de todo alzado del fronterizo al ser del límite, la eterna prueba relativa a ese alzado hacia el universo simbólico del sentido: aquel lugar ciego o vacío, pero insistente, resistente

y existente, en el que se produce el anonadamiento mismo de toda posibilidad de transfiguración simbólica y la radical anulación del sentido. Puede entonces localizarse esa figura paradójica: una figura simbólica cuyo designio consiste en desfigurar la capacidad transfiguradora del *lógos.*

En la lucha trágica entre la potencia simbolizadora de ese *lógos* y el resto hostil, opaco, que desfigura toda configuración, comparece el mal como el remanente que hace que dicho conflicto sea radical y trágico. Lucha, si se quiere, entre un *eros* lógico, capaz de conformar en formas simbólicas las apariciones que llega a sublimar, y su eterno y atosigante gemelo, *thánatos,* principio de muerte: lugar ciego que desbarata toda erótica, toda lógica, toda *poiética,* toda labor de *mnemosyne.*

El mal de Occidente ha sido siempre concebir el mal como una nada negativa inexistente *(ouk ón, nihil negativum).* Es preciso ensayar una reflexión que, manteniendo la premisa de que el mal es nada, pueda concebir ésta como una nada existente, dinámica, positiva (a la vez sustantiva y verbal); como aquella fuerza o potencia que arrebata el ser (la esencia) al mundo, a su habitante, a las cosas, o como un huracán o un azote, o una tormenta desertizadora, capaz de arrancar de cuajo toda configuración, todo *lógos,* todo espacio de esencia y de sentido. Es preciso, pues, repensar radicalmente lo que entendemos por *no ser.* Este es una potencia positiva *existente* cuya raíz debe hallarse en el carácter dislocado, siempre *en falta,* del propio ser (en tanto que ser).

6
El símbolo y lo sagrado

I

Después de la muerte de la última gran generación de profetas mayores y menores la comunidad de Israel vivió casi dos siglos en los cuales parecía que la inspiración profética había desaparecido. En ese tiempo de suspensión y de ocultación, en el que el espíritu, el *ruah,* dejó de soplar, y en el que la comunidad perdió la costumbre de sentirse zarandeada y fustigada por la palabra mordaz de los profetas, se fue gestando la convicción de que esos tiempos preparaban el acto final del drama de la salvación. Se fue formando la opinión de que el profeta venidero sería el último, el que cerrara definitivamente el caudal de la inspiración profética e inaugurara los tiempos mesiánicos. Se vivía, pues, en una especie de tiempo suspendido o de calma chicha, a la espera de un acontecimiento final, escatológico, cuyos signos obvios serían, como es de rigor, catástrofes y plagas universales.

Hoy vivimos, quizás, en uno de esos tiempos de suspensión, cuyo carácter más señalado lo constituye cierta sensación general de calma chicha. Hoy también asistimos al cierre de una época profética. Lo que llamamos modernidad fue, para todos nosotros, una coyuntura histórica proclive al

espíritu de la profecía. Los principales rasgos del universo profético configuraban el discurso de la modernidad y el estilo de sus productos ejemplares (artísticos, literarios, filosóficos). También sus referentes políticos, con su doble dimensión de crítica de lo existente y de utopía. O su característico modo de fustigar el hoy, el tiempo presente, al confrontarlo con una comunidad ideal de sentido (tan esperada como perpetuamente diferida). La modernidad fue profética en sus formas artísticas, en su pensamiento filosófico, en su crítica social y en sus convicciones políticas.

Hoy la modernidad, sin embargo, se halla en franca retirada en relación a nuestro espacio vital. Somos, ciertamente, hijos de ella, pero nuestro mundo ya no se reconoce en ella. Nuestro mundo se caracteriza por la extinción de ese espíritu fustigador y mesiánico que reconocemos en todos nuestros mejores maestros de arte, de pensamiento y de vida: en los ancestros que nos formaron y educaron. Pero el tiempo presente es un tiempo de suspensión en el que el aliento y el soplo del espíritu profético parece haberse agotado y agostado.

¿Es todo ello preanuncio de los tiempos mesiánicos? ¿Es un aviso general para navegantes en relación a perspectivas y pronósticos de grandes borrascas históricas, o de una generalizada mar gruesa como perspectiva de futuro? ¿O es una suspensión *sine diae,* prolongable indefinidamente en años, décadas y siglos? ¿Cuál es el sentido que posee esa general atmósfera de calma chicha que se percibe en nuestro mundo, en la política, en el arte, en el pensamiento, así como en la experiencia diaria, en el día a día…?

Es prematuro dar respuesta a estos interrogantes. De momento una cosa es clara: la época de la profecía moderna ya

no es la nuestra.

Lo que hoy subsiste como arte moderno, o como pensamiento de la modernidad, o es un fenómeno residual, o constituye una auténtica paradoja. Me refiero al hecho de que repugna a todo espíritu profético el disfrute del poder y la administración (más propia de la organización sacerdotal) de las formas simbólicas y expresivas de una comunidad. Un arte moderno instalado confortablemente en el poder es algo tan aberrante como la conversión del aliento profético en lo que más radicalmente le niega: la instalación confortable del sacerdote en el ejercicio del culto y de la celebración (bajo la aquiescencia de un poder político que lo alienta).

Hoy muchos artistas modernos, sobre todo aquellos que hacen de la modernidad su santo y seña, tienden a esa identidad sacerdotal, en olvido de aquellos tiempos heroicos en que ejercían de profetas. Ocurre que entre tanto los mejores artistas y pensadores de la modernidad, los que poseían espíritu profético (los que eran capaces de zaherir el contexto social y cultural y de proyectar mundos ideales de utopía), esos personajes han desaparecido, se han callado, o se han refugiado en el silencio. Algunos de los mejores murieron en plena juventud. Algunos tuvieron la ambigua y dudosa suerte de no llegar a conocer estos tiempos suspendidos y de calma chicha en que vivimos.

Nuestra época postprofética (mejor llamarla así que postmoderna) parece fomentar una redefinición sacerdotal del arte y del pensamiento. Como si resultase hoy de pésimo humor y de dudoso gusto todo genuino gesto y ademán profético, siempre airado, elegiaco, dolorido, proclive a la lamentación; siempre fustigador del tiempo actual en su pre-

sentimiento de un tiempo de consumación y de plenitud mesiánica o apocalíptica.

II

Es el arte una «promesa de felicidad» que, aunque perpetuamente diferida, dibuja siempre la forma de aquello que máximamente se desea. En virtud del arte, de sus intervenciones e instalaciones, el mundo que nos rodea parece, de pronto, si no redimido, al menos transfigurado. La emoción estética registra en el calambre del instante-eternidad ese presentimiento. El arte hallaría su consumación en un mundo resucitado. En cierto modo el arte postula siempre esa resurrección. Y en sus intervenciones, a partir de contextos reales y mundanos, tiende a sugerir, a través de la creación de la forma, ese postulado. El arte es, en cierto modo, la mejor protesta de sentido que el hombre moderno ha sabido dirigir contra la muerte: la objeción hecha carne frente al espectáculo de caducidad y de exterminio que presentan los cuerpos, las almas y los pueblos.

De hecho el arte, lo que todavía hoy concebimos con este término, constituye un producto genuinamente moderno. Nace en el siglo XVIII, con la Ilustración. Nace a mediados del siglo ilustrado, o del siglo de las Luces. Es un producto típico de ese siglo y del movimiento propio de él, la Ilustración, la *Aufklärung*. Ésta combatió con todas sus fuerzas toda religación relativa a lo que, hasta entonces, se tenía por santo y por sagrado. Antes de la Ilustración no existía eso que todavía llamamos arte (como no existía la conciencia estética).[1] Existía la artesanía, la *téjne,* el *ars,* las «artes mecánicas» y las «artes liberales», pero no en cambio lo que, desde el siglo XVIII, sobre todo en su tramo final, se entiende por arte.

El arte es un producto del movimiento secularizador típico de la Ilustración, enfrentado por tanto, igual que éste, a todo lo sagrado (que es entendido como *superstitio,* superstición). El arte, en tanto que fenómeno ilustrado, propende a «desencantar el mundo» de toda sujeción (re-ligada) a las formas expresivas de lo sagrado: el Mito, el Ceremonial, el Ritual. Pero el arte cobra enseguida aguda conciencia de que no puede constituirse como tal sin referencia a aquello mismo que debe «desencantar» y «desmitificar».

En cierto modo lo que llamamos romanticismo (en sus mejores expresiones) no es otra cosa que la lúcida conciencia relativa a esa contradicción. O a la comprobación de que el arte no puede constituirse como arte sin una referencia (oculta o metonímica, quizás) a eso mismo, lo sagrado, que tiene por deber ilustrado «desmitificar». En mi libro *Lógica del límite* expuse esa contradicción genuina del arte. En el supuesto de que decir arte es tanto como decir arte moderno. La expresión «arte moderno» constituye, de hecho, un pleonasmo.

Para mí la prueba de probidad ético-estética de una intervención, o de un objeto de carácter artístico en la modernidad, estriba en la capacidad que puede tener de generar una forma que en ella exprese esa contradicción que crucifica al arte en nuestra era. El objeto artístico moderno debe ser un producto secularizador que, sin embargo, calma su sed en ese manantial (sagrado) que, sin embargo, porfía por cegar o por sellar.

Las mejores intervenciones artísticas modernas inscriben en sus carnes esa paradoja: son enervantes autopsias de un mundo sin hechizo (que, sin embargo, suele revestirse de formas vicarias de lo sagrado). A través de esa sangría, o de

esa vivisección, porfían por generar una conducción que inesperadamente sugiera el referente sagrado; un referente oculto, sustraído, elíptico. Son obras marcadas por lo más destructor de la inspiración profética, que tiende a demoler y desbaratar toda mentira vicaria relativa a formas de suplencia que parecen cercar nuestro mundo desencantado, a la vez que sugieren un camino (a veces esotérico, implícito, o únicamente connotado) que conduce hacia el ámbito genuino en donde puede hallarse el manantial de lo sagrado y de lo santo.

Y es que el arte, sin ese referente (sin la compleja presencia/ausencia de lo sagrado), no puede desplegar su vocación y su designio: el de bañar con una aureola de resplandor aquello en lo cual interviene: un espacio urbano o monumental, o un argumento musical o narrativo, o una instantánea poética, o un poema visual capaz de plasmarse en una imagen pictórica.

El arte no es, pues, tan sólo una forma *profética* de negación de la existencia presente. Esta dimensión del arte, que en el gran episodio moderno de las vanguardias se potenció hasta el paroxismo, nos da una condición necesaria, pero no suficiente, para que el arte moderno se produzca. Cierto, éste debe ser una pócima catártica y purgativa en relación a las miserias y deficiencias del tiempo actual. Pero el arte exige algo más que una remisión, siempre diferida, a las postrimerías, o a los términos mesiánicos, o en relación a la consumación de deseo y felicidad que siempre, de modo implícito, propone.

El arte es sólo arte como una afirmación plena (en el *hic et nunc* de un instante-eternidad) de un mundo a la vez presente y transfigurado. Eso lo logra, en sus mejores interven-

ciones, de modo fugaz, pues tal afirmación se produce sobre la suprema fragilidad del instante. Pero el arte, cuando es arte, logra que el instante se bañe de la aureola de lo eterno. En este sentido, y frente a toda dogmática moderna acerca de las «dialécticas negativas», debe decirse que el arte es afirmación. O que es, como Nietzsche adivinaba, la máxima afirmación de la vida que puede realizarse dentro del mundo (secularizado, hostil a lo sagrado) de la modernidad.

El arte es afirmación. Trasciende su necesaria condición profética (con su cuota de ira, de saña, de fustigamiento del presente; con su lejano horizonte de perspectivas mesiánicas o utópicas) al retomar al hoy, al tiempo presente, al mundo propio, consiguiendo una genuina afirmación capaz de transfigurarlo, siquiera sea en la forma temporal del instante eternidad.

Y ese carácter afirmativo del arte se revela en la recreación que ejerce sobre el entorno en que interviene, aun cuando haya necesitado, para disponer esa forma transfigurada, someter dicho entorno a una tremenda autopsia o trepanación urbana y constructiva. Pero es esa forma entonces revelada la que da la dimensión artística a la intervención (y a la instalación que de ella deriva).

La tal forma tiene el siguiente carácter: trae a presencia real lo sagrado dando a éste el estatuto de un referente que, aunque oculto y solapado (en «tiempos de ocultación» como son los tiempos ilustrados y modernos), sigue vigente. Pues lo sagrado es eso: el referente. Sin él el arte se sumerge en la marea incontenible y aniquiladora de lo que Nietzsche supo conceptuar como *nihilismo.*

El gran arte moderno resiste siempre en relación al flujo y reflujo de esa marea. Se aviene mal con el grito de guerra

del profeta nietzscheano («Dios ha muerto»). El referente sagrado existe, insiste y resiste. Sólo que de forma oculta, silenciosa y silenciada. Sólo admite forma y figura como metonimia y elipsis. Pero es esa metonimia y esa elipsis lo propio del arte moderno. De ahí el predominio de esas figuras (elipsis y metonimia) en artistas como Mallarmé, Duchamp, Webern o Malewitz, característicos representantes de *lo moderno.* El arte es, de hecho, una protesta de sentido en relación a la muerte. Postula una vida nueva resucitada, recreada.

Por eso es una idea limitada, una secuela de esa modernidad epigonal que hoy se extingue, la de que la intervención del arte consista en desedificar los entornos, o en desconstruir lo excesivamente construido, con el fin de que la *nada de sentido* se revele.

De hecho el verdadero arte posee otra causa final. Su meta no es desvelar ese dogma de la modernidad epigonal. Su objetivo y fin consiste en generar autopsias y trepanaciones de lo excesivamente edificado con el fin de que, a partir de ese proceso y de esa praxis, resplandezca una forma a través de la cual, como a contraluz, se haga presente y patente (cierto que en forma metonímica y elíptica) lo sagrado.

Lo cual es tanto como decir que esa intervención produce, a través de ese proceso, una forma simbólica, siendo el símbolo, *sym-bolon,* el lanzamiento conjunto de lo sagrado y su presencia, una presencia que se da bajo cierta forma o figura, y que puede ser reconocida y atestiguada.

La verdadera intervención artística tiene por garantía de sentido la inmanencia del acontecer que genera. Y como consecuencia de ello, la polifonía de verdades que desprende. Se trata de una fiesta genuina en la que la inteligencia y

el sensorio parecen celebrar sus esponsales: bodas alquímicas de las facultades del ánimo. En esa tesitura de encuentro radiante se hace presente, como afirmación, como instante-eternidad, lo sagrado.

Trasciende la mediación profética en afirmación transfigurada del presente, aun cuando exija, para que esa forma resplandezca, la más despiadada excavación y autopsia del entorno monumental. Esa transfiguración del mundo es el fin, la causa final, que el arte pretende y porfía por conseguir. Late, pues, en el arte el postulado antes nombrado, el postulado de la resurrección, re-suscitación de una «creación» que ha enjugado y destilado toda su ganga de miseria y deficiencia.

III

Se equivocan los críticos que anuncian como desconstrucción lo que es, de hecho y de derecho, una autopsia iluminativa del sentido. Sería erróneo y reductivo registrar en esos términos de la modernidad epigonal, o del postmodernismo nihilista, ese feroz saqueo de la pseudosacralidad a que el artista somete su entorno monumental con el fin de que pueda brotar, en el aire de la transparencia, una forma nueva en virtud de la cual el mundo quede recreado, rescatado. El arte, la literatura, la música, cuando son genuinos, arbitran expedientes drásticos con el fin de restituir el nexo (roto) entre lo sagrado y su presencia (eso que los iraníes llamaban luz victoriosa, los judíos *sekinah,* aura de gloria, y los bizantinos tardíos Luz Tabórica).

Tal presencia puede ser presentida también en tiempos de ocultación (como son los tiempos modernos). En la modernidad sólo puede accederse a esa energía radiante a través de un ejercicio despiadado de extorsión y quiebra de todo

aquello que se halla excesivamente construido y edificado. Pero esa trepanación necesaria nos documenta ciertas características del método. Y lo que importa definir es no tanto el camino que se sigue cuanto la meta a la que se quiere llegar (sin cuya determinación es imposible establecer redes viarias).

Importa en arte más la causa final que la causa instrumental. O aquélla es la que puede arrojar luz sobre ésta. El llamado «desconstructivismo» quiere hacer del método un fin absoluto. Pero lo que de ello resulta es el nihilismo: la radical carencia relativa a la finalidad y al oriente que se persigue. Tal oriente es la presencia, y su enlace (ambiguo, paradójico, complejo) con su oculta causalidad, con lo que aquí llamo sagrado.

Al nexo o al enlace entre esa causa elíptica, o metonímica, y su efecto en forma de presencia, a tal cópula-disyunción es a lo que yo llamo símbolo. Símbolo en sentido verbal, relativo a un acontecer. Acontecimiento *sim-bálico* en el cual «se lanzan juntos» lo sagrado y su presencia. Ésta irradia ante un testigo (humano) que debe dar cuenta de ella, acogiéndola, reconociéndola. Tal testimonio constituye la intervención y la instalación, de la cual puede derivar un mundo transfigurado. En tiempos de ocultación, tiempos modernos, esa forma de dar testimonio es lo que debe entenderse por arte.

1. Empezó a existir, ciertamente, en algunas artes ya en el Renacimiento (y sobre todo con el Manierismo). Pero de hecho sólo a mediados del siglo XVIII se unifican las artes bajo un único concepto de Arte (que incluye tanto las artes plásticas como las artes arquitectónicas, así como las artes literarias y la música) cuya autoconciencia la constituye la reflexión *estética,* la cual, junto con la propia palabra «estética» entendida como teoría de lo Bello, y en especial de lo Bello Artístico, surge entonces. Todavía en la *Crítica de la razón pura* de Kant la palabra «estética» hace referencia, puramente, a una teoría de las fuentes del conocimiento sensible. Pero en su *Crítica del juicio* ya tiene la significación de una teoría de lo Bello (y de lo Sublime), así como de las Artes Bellas.

7
Estética del símbolo

En su impresionante incursión en la protohistoria del arte y de la arquitectura, *El presente eterno,* el gran teórico y crítico arquitectónico suizo, Siegfried Giedion, señala que el mundo moderno se orienta, quizás, una vez consumada y concluida su etapa racionalista (específicamente moderna) hacia una nueva época del simbolismo, hacia un horizonte de época en la que volverán a ganar preeminencia estética y ontológica los símbolos.

Próximo a la evolución, y a la sensibilidad formal, de Le Corbusier, Giedion, uno de los más potentes teorizadores del «movimiento moderno» en arquitectura, cosa manifiesta en sus libros *Espacio, tiempo y arquitectura* y *La mecanización toma el mando,* considera, al final de su trayectoria teórica, que después del período heroico de la modernidad arquitectónica (racionalista, funcionalista, glorificadora de la tecnología), se abre un nuevo renacimiento del simbolismo.

Ese racionalismo moderno había destruido la sintonía del orden de la razón y de la emoción. Quizás a través del símbolo sería, entonces, posible restablecer un equilibrio (roto por la modernidad, o por la ilustración consumada), entre el orden racional y ese otro orden, emocional y pasional, que

debe ser expuesto y expresado en todo proyecto artístico. En el *símbolo* se hallaría, acaso, el nexo entre razón y pasión. Pues el símbolo tiene por característica poder suscitar siempre emociones, pero se halla abierto al horizonte (lógico) del sentido.

Giedion, con todo ello, sintoniza hondamente con la evolución del gran arquitecto, también suizo, Le Corbusier, quien, al final de su trayectoria artística, redescubre el universo simbólico toda vez que tiene que hacer frente a la dimensión sagrada y religiosa del arte de la construcción. En sus extraordinarias creaciones del monasterio de La Tourette y de Notre Dame de Ronchamp esa dimensión sagrada, que sólo acepta una figuración o configuración simbólica, se pone plenamente de manifiesto. Pues el símbolo es, siempre, el modo a través del cual es posible exponer, en lo sensible, la dimensión (sagrada, religiosa) del cerco hermético. A través del símbolo éste puede revelarse y manifestarse, y abrirse a una configuración artística.

De ahí que la arquitectura que se abre a esa dimensión de lo sagrado debe rebasar, necesariamente, todo planteamiento restringido al problema finalístico de la función, de la finalidad y de la forma, y deba abrir éstas hacia la figuración simbólica, de modo que, en la figura formal resplandezca lo sagrado; y éso sólo el símbolo puede lograrlo.

Ya que el símbolo, como su etimología lo indica, significa una conjunción y correlación entre dos partes que se hallan diferenciadas: una de ellas, sensible, perceptible, remite a otra que no puede ser dispuesta ni apropiada, o que se halla en otra parte, y que, sin embargo, deja traslucirse a través de la parte que puede ser acogida en la percepción o en la audición, o a través de la palabra.

¿Es verdad que nos encaminamos hacia un horizonte estético y cultural en el que, como profetiza Giedion, el simbolismo volvería a recobrar un estatuto crucial y fundamental en el orden del arte y en el orden del pensamiento y de la vida? De hecho la estética moderna tomó conciencia de la relevancia radical del concepto de símbolo en la estética clásico-romántica, o específicamente romántica, desde Goethe hasta los hermanos Schlegel, Schelling, Creuzer o Bachoffen.

Goethe, después de su aventura wertheriana por los laberintos de la subjetividad pasional, se orienta hacia la objetividad clásica o clasicista en su época de madurez. Pero en sus últimas obras halla una especie de síntesis entre el orden emocional y el orden de la objetividad en su descubrimiento del horizonte simbólico del arte y de la estética.

No es ajeno a ello, por una parte, su descubrimiento de la gran poesía mística iraní, la que le proporciona la materia de inspiración fundamental de su *Diván oriental-occidental.* En el horizonte simbólico halla, en compañía de Hafiz, un lugar en el cual producir la conexión entre la emoción amoroso-pasional, la dimensión religiosa (mística) de todo amor verdadero, y el deslizamiento de esa conexión a través de entes y de objetos, transmutados en figuras simbólicas (así, por ejemplo, la mariposa de luz que se arroja voluntariamente a las llamas).

Pero en última instancia halla en la *figura simbólica* el destino y designio último del arte. Su propio Fausto aparece así en su esencia verdadera: una figura simbólica capaz de manifestar en su propia y específica *singularidad* una característica *universal,* de manera que en su manifestación sensible produce, sin mediación conceptual y sin recurso a la

alegoría, una universalización característica de toda genuina obra de arte.

Esa misma universalidad del símbolo (diferenciado de la esquematización alegórica) halla Kant en su *Crítica de la capacidad de juzgar,* cuando determina la belleza, que es siempre manifestación sensible, como «símbolo moral»: auténtica sensibilización de lo *nouménico* y enlace *indirecto* de una presencia singular sensible con un contenido inteligible; sin que haya correlación biunívoca entre ambos como en la alegoría.

Esa correlación, dice Kant, es indirecta y analógica: término este que no debe entenderse necesariamente en el sentido canónico y habitual de la metafísica tradicional, a modo de *analogía entis,* como parece sugerir Gadamer en su interpretación de este importante pasaje de Kant.

Es curioso observar cómo Goethe, en su trayectoria, sigue una evolución idéntica, sólo que inversa, a la que más adelante trazará Hegel en su *Curso sobre Estética* en relación a la teleología del arte (y de la idea estética). De la experiencia subjetiva pasional del *Werther* a su apaciguamiento *objetivo* en la etapa clásica o clasicista de su comunidad con Schiller llega, al final de su vida, a la sublimación de todo lo perecedero *(das Vergängliche)* en forma y figura parabólica, simbólica («todo lo perecedero es sólo una parábola, *ein Gleichnis*», como se dice al final del *Fausto II*).

Hegel, desde su proyecto de razón, síntesis del orden objetivo clásico y de su repliegue o retorno en el sujeto romántico, aparca, en cambio, el orden simbólico en las formas primitivas (sustanciales) del arte, de la religión y de la estética: las que tienen su expansión en el universo oriental. El occidentalismo romántico-ilustrado de Hegel decide y de-

termina ese confinamiento del símbolo al arte más sometido al condicionamiento físico y material (la arquitectura) y a la etapa estética del arte propio de los pueblos de Oriente (Irán, India, Israel, Mundo islámico, Egipto). La síntesis ilustrado-romántica de la razón hegeliana, replegada en la subjetividad, exige ese confinamiento del universo simbólico-oriental.

Pero esta voluntad racionalista hegeliana, tan acorde con la teleología histórica del pensamiento occidental, no era precisamente lo que marcaba el carácter de la estética romántica del símbolo. Más bien era la ruta «simbólica» la que, en la primera mitad del siglo XIX, establecía el horizonte de indagación de la estética. En consecuencia el símbolo aparecía como el lugar propio y específico del arte y de la poesía: en el supuesto romántico de que ambos eran perfectamente identificables con lo que antiguamente se entendía por religión. La grandeza máxima del hecho artístico comparecía toda vez que ese lugar simbólico era determinado y mostrado: lugar de entrecruzamiento de arte, religión y metafísica.

En este sentido podía Friedrich Schlegel trazar una teleología y una jerarquía entre las formas artísticas manifiestas en las distintas formas dramáticas o teatrales: desde la forma artística que revela la verdad social y costumbrista (Lope de Vega) hasta la que expresa la más honda conmoción de la subjetividad pasional (Shakespeare). Pero por encima de ese teatro objetivo y subjetivo, estaría la forma sublime del teatro metafísico y teológico de Calderón de la Barca, capaz de hacer sensible y manifiesto el orden simbólico del ser (la vida es sueño, el mundo como gran teatro). El orden simbólico permitiría al arte hacer manifiesto y sensible el

orden *nouménico* del ser y de lo divino, o propiciaría una manifestación sensible del gran misterio del ser y de lo sagrado.

En el mismo orden de ideas Schelling, prolongando la reflexión kantiana acerca de la *exposición simbólica,* concebirá el símbolo como el lugar lógico de juntura y manifestación del ser mismo: lugar estético por excelencia en donde las dicotomías de la naturaleza y el orden moral, o del mundo emocional y el mundo racional podrían hallar su articulación de significación y sentido.

Si Schiller había hallado en el *impulso de juego* esa mediación estética entre naturaleza y moralidad, Schelling reveló lo que ese juego determinaba como forma y como figura: el *juego de formas simbólicas* en el cual arte y religión, física y metafísica, podían hallar su juntura, siendo la imaginación trascendental y creadora la facultad o el órgano gnoseológico correspondiente a esa forma o figura simbólica. La imaginación creadora del genio, pensada por Kant, obtendría en la forma o figura simbólica, o en el juego libre de su despliegue de formas y figuras simbólicas su objetivación adecuada.

En cierto modo el mundo sería obra de esa creatividad mágica (Novalis) de la imaginación, *Einbildungskraft, o* de la fuerza configuradora, fuerza creadora de figuras y de formas. Y éstas obtendrían su rúbrica estético-metafísica en su carácter simbólico. Siendo el *sym-bolon* la intersección misma entre lo visible y lo nouménico, entre la *phainómenon* (el cerco del aparecer) y el *Noumenon.*

El símbolo es el lugar en el cual se «lanzan conjuntamente» (*sym-balein*) el cerco del aparecer y el cerco hermético. Y la clarificación o revelación de esa juntura corre a cargo

de relatos, mitos. Según Schelling, Creuzer y Bachoffen, éstos, los mitos, eran exégesis *exotéricas* de esos núcleos de conjunción unitaria que constituían los símbolos. El órgano capaz de percibir esa unidad era, para Schelling, la intuición intelectual, una intuición radicalmente unificada al intelecto.

Los mitos, los relatos religiosos, relativos a la vida de los dioses, o a la etiología del *cósmos,* eran, pues, exégesis o interpretaciones de esos núcleos intuitivo-intelectuales que se objetivaban en símbolos. Eran la revelación, o manifestación, a través de las cuales el *lógos* simbólico *del ser* se hacía patente o manifiesto. Tales núcleos, latentes o virtuales en la primera revelación (la naturaleza) se hacían patentes a través del relato mítico (teogónico, cosmogónico).[1]

Pero esta soberbia concepción romántica del símbolo, capaz de pensar éste en su verdadera dimensión, la dimensión *ontológica,* no deja de constituir una verdadera excepción dentro de la tradición occidental de reflexión sobre la naturaleza y condición del orden simbólico. De hecho casi toda la filosofía moderna, con excepción de la filosofía de la religión, ha tendido a *reducir* el símbolo a otras figuras (retóricas, semiológicas, lingüísticas, gramatológicas) más próximas o más acordes a los postulados básicos del principio de razón (o de *epistéme*) que es hegemónico y específico del pensamiento occidental.

O bien ha aparcado el orden simbólico a un estadio primitivo previo al arte clásico o romántico, así Hegel; o bien ha intentado reducir todo el carácter propio y específico del símbolo, domesticándolo a través de las teorías retóricas, semiológicas y lingüísticas, hasta reducirlo a *signo,* a *metáfora,* o a *trazo* (o *gramma*). Desde la semiología y la retórica, o

desde el estructuralismo hasta el «desconstructivismo», todo el pensamiento occidental ha propendido a esa reducción del símbolo, de manera que éste se adecuase al Principio de Razón que es propio y específico de Occidente.

Con ello el símbolo, en su pertinaz remisión a algo ajeno en relación al cerco del aparecer, o en su remisión a una fuente emisora ubicada más allá de toda experiencia del mundo, ha quedado desvirtuado y destruido. Su dimensión sagrada y carismática, o su re-envío a un agente, o a una fuente, imposible de ser conducida y reducida al ámbito del cerco del aparecer (o su apertura a un espacio sagrado y religioso) ha tendido a ser eliminada. Pero con ello el símbolo, como tal, metamorfoseado en signo, en metáfora, en trazo, en *gramma,* sin esa dimensión sagrada, ha perdido toda su fuerza y su virtud ontológica y epistemológica.

Y sin embargo el símbolo insiste y resiste en el arte moderno, como lo testimonia Le Corbusier. El símbolo insiste como esa figura (lógico-lingüística) que no puede ser reducida a la «infinita circulación» del juego semiológico del signo, del representante y su interpretante, o de su reconducción a una enciclopedia intramundana.

No es, pues, reductible a *signo* ni a *metáfora,* por mucho que ya la vieja retórica, desde los sofistas a Aristóteles, intentaron desentrañar el orden simbólico desde las operaciones de una lógica referida al orden del acontecer, o al orden argumental relativo a la acción (o al curso del relato de la misma). Pero el símbolo es siempre aquel remanente imposible de articular en el modo argumental en el que plácidamente se instala la metáfora, el signo, o el trazo gramatológico. El símbolo abre el tiempo, lo histórico, a la dimensión del *Aion,* o de lo eterno.

El símbolo remite a un remitente que se halla sutraído de ese curso o discurso del acontecer y de la acción. Irrumpe intempestivamente en el lenguaje, con toda su complejidad semiológica y metafórica, o en el seno plácido de la escritura; pero interrumpe ese fluir temporal e histórico al abrir el signo, el trazo y la metáfora a un ámbito que desborda y excede los límites de lo que constituye el cerco en el cual aparece lo que, a través del lenguaje y de la escritura, llega a ser figurado y configurado.

Ese exceso refiere signos, metáforas y trazos a un ámbito de re-envío que no puede ser reducido a la forma de la razón (gramatológica, semiológica o retórica). O que no puede ser tratado a través de una ciencia, o de una *epistéme;* o de ninguna técnica de interpretación, o de ninguna metodología. Sólo cabe, ante él, abrir un método (en su sentido etimológico: un camino) sobre el que no pueden darse postulados epistémicos ni técnicos.

Tal método consiste en alzar todo decir, todo narrar, relatar, contar o escribir al *espacio del límite,* pues sólo en ese espacio puede interpretarse eso sustraído que el símbolo trae a presencia y percepción. Es allí donde se advierte la dimensión a la vez estética y religiosa del símbolo: su carácter de signo de identidad de toda obra de arte; y su carácter también de señal visible (sacramental) del *Aion,* de lo que se halla *más allá* de toda experiencia del mundo.

El símbolo muestra y demuestra el carácter indisociable de la estética y la religión: todo verdadero arte es religioso, en tanto logra salvar un objeto, un ente, al transfigurarlo simbólicamente mediante su alzado al espacio fronterizo que comunica con el cerco de lo sagrado. Y por lo mismo toda religión verdadera ha de ser sensible, sensual, estética,

abierta a la *aisthesis,* al universo audiovisual de la percepción, y a las dimensiones del habitar y del sentir.

La ascética religiosa sólo se justifica como una perfección por la vía de la estética (no como una torpe lucha contra lo sensible y sensual). De hecho es la mística la corriente religiosa que mejor destaca esa dimensión a la vez sagrada y sensual de todo encuentro con lo divino: de ahí su capacidad por configurar, en forma simbólica, lo que se produce en la comunicación mística con lo sagrado.

El símbolo es síntesis no hegeliana de *lógos* y de pasión; del cerco del aparecer y del cerco hermético. Es el *lógos* que corresponde al ser del límite. Éste hace imposible que los términos que unifica-y-diferencia queden subsumidos y superados en una ilusoria *Aufhebung* (o «superación» en sentido hegeliano). El símbolo, de hecho, trasciende la *syn-thesis* en el *sym-ballein,* en una forma *verbal* en virtud de la cual «se lanzan conjuntamente», en y desde el límite que los diferencia, el cerco del aparecer y el cerco hermético. El símbolo da casa y alojamiento a lo invisible (en el templo); y se despliega, según ritmos estacionales o periódicos (en la fiesta).

1. Véase sobre todo Schelling, *Introducción a las lecciones de filosofía de la mitología.*

8
Filosofía, profecía, sabiduría

I

Quisiera, en este texto, moverme entre estos tres conceptos, si bien el primero de ellos (filosofía) será, sobre todo, una ausencia o una referencia negativa. Me referiré a culturas reflexivas, de refinado arte de pensar, en las cuales la filosofía está ausente.

Creo que nuestra comprensión de la historia del pensamiento se enriquecería si no se constriñese ésta a lo que técnicamente suele llamarse *filosofía* (en particular, y de modo casi exclusivo, la filosofía griega, desde Tales de Mileto hasta Aristóteles y las escuelas del helenismo).

De entrada sería necesario integrar, dentro del *género filosófico,* la forma de pensamiento que se desarrolla en la India postvédica, en la cual se plantean problemas que, formalmente al menos, pueden corresponderse perfectamente con los que se van formulando a través de la filosofía presocrática.

Pero hay, además, grandes culturas en la Antigüedad en que el marco de reflexión propio que despliegan no se articula en el *modo filosófico.* Y esas culturas desarrollan, sin embargo, formas valiosísimas de reflexión, o formaciones

ideales llenas de interés y relevancia, que resulta injusto ignorar.

Pienso, sobre todo, en las formaciones proféticas y sapienciales de culturas como la hebrea, o quizás también como la que se debió desarrollar en el ámbito iraní después de la reforma de Zarathustra (de dicha tradición sólo podemos llevar a cabo conjeturas).

Entiendo por filosofía lo que por tal se entiende en Grecia, y acaso por extensión en la cultura reflexiva y sapiencial de la India postvédica: una reflexión en tomo a los problemas de lo Uno y la Diversidad, y de su difícil conjugación; o de la realidad verdadera (*sat* en sánscrito) y el velo de apariencia o magia *(maia)* con que ésta suele revestirse (el Ser frente al Aparecer).

Sorprendemos esos problemas en los textos post-védicos, en los *Upanishads* o en la incipiente reflexión de las religiones heterodoxas, o de los *darsanas,* o escuelas, que no reconocen la religión Védica, así en la religión Jaína o en el budismo.

Y desde luego, con gran precisión y virtuosismo técnico, en la incipiente filosofía de los *fisiólogos,* o en la «teología» de los primeros filósofos presocráticos, tal como los caracteriza Werner Jaeger en un justamente célebre libro que a ellos consagró.

Me remito, para todo esto, a la investigación que llevo a cabo en mi reciente libro *La edad del espíritu,* en la cual distingo dos grandes áreas culturales en el mundo de la Antigüedad que allí analizo. En primer lugar el área *poético-filosófica,* en la que la revelación *politeísta* tiene por testigo al Aeda (en Grecia) o al *rsi,* poeta visionario, en la India. Se

despliega en la epopeya (homérica), en la teogonia (hesiódica) o en la hímnica relativa al sacrificio (en los Vedas).

En esa área, india y griega, se traspasa, por reflexión trascendental, hacia un principio *monista* de Unidad. En Grecia se reconoce como *fysis* y en el mundo postvédico como *brahma* (hipóstasis de la palabra eficaz hímnica y sacrificial).

En ambos casos se determina la tarea *filosófica* como la indagación de aquello que permite determinar y nombrar, o conceder forma inteligible, a ese ámbito generativo de cuanto existe.

Esa determinación conduce, en los *Upanishad,* a formular la célebre Identidad absoluta entre *brahma,* principio verbal generativo, y *atman,* respiración y aliento, o principio de Supraidentidad, referido al «yo soy», a un verdadero *Ego* trascendental.

En cuanto a Grecia, la tarea *filosófica* conduce a localizar la instancia que permite identificar lo propio y esencial de la *fysis,* que es quizás lo indeterminado-infinito, o *ápeiron* (Anaximandro), o un ingrediente de la *fysis* que asume ese carácter indeterminado, pero que es capaz de iluminarlo formalmente: el aire, o *pneuma* (Anaxímenes), el *Ignes artifex,* concebido como *lógos,* o razón común, principio de armonía en la discordia (Heráclito), o la identidad entre ser, intelección y palabra (Parménides).

Pues bien, esa área *poético-filosófica* es la que en *La edad del espíritu* contrapongo al área *profético-sofiológica,* la que a mi modo de ver se corresponde con una reflexión trascendental *monoteísta* (contrapuesta a *monista*) y que tiene por área cultural privilegiada el Irán posterior a la gran reforma de Zarathustra y el mundo hebreo de la época profética.

Me refiero al mundo hebreo anterior y posterior a la tremenda crisis que ocasionó el ocaso de la monarquía davídica: a su división y posterior revocación. Ello tuvo como episodios privilegiados la deportación y el exilio judío, así como la destrucción del templo de Jerusalén. Todo lo cual configura el mundo anterior y posterior al drama del exilio babilónico.

La cultura hebrea se despliega a través de la gran compilación que reconocemos como texto bíblico. Y es en ese marco donde comparece, en lugar de una reflexión *filosófica* como la que he señalado y caracterizado brevemente, un orden de reflexión trascendental que en mi libro denomino *profético-sofiológica.*

En *La edad del espíritu* destaco la inexorable relación entre una reflexión trascendental *monoteísta,* en la que la primera revelación de los *multiplex deus* (propia de los primeros panteones religiosos) se repliega en la figura personal, plenamente personalizada, de un Señor del universo y de todo lo creado; y una reflexión acerca de la Historia Universal tomada en toda su globalidad, desde el alfa de la creación hasta el omega de los últimos días.

Tal vínculo podemos ya sorprenderlo y comprobarlo a través de los escasos testimonios que nos llegan de la religión de Zarathustra, tal como aparece en los más antiguos poemas, o *Gattas,* del *Zend Avesta,* la gran compilación (tardía) de esta importante religión. Y por supuesto ese vínculo se halla patente en la literatura profética y sapiencial de la cultura hebrea, o de la tradición bíblica.

Tal vínculo entre los propósitos y la voluntad del Dios Uno y Único y sus previsiones y providencias sobre la *historia universal* (desde la creación hasta los últimos días) es lo

que trata de escudriñar la doble forma de reflexión propia de estas culturas monoteístas: la reflexión *profética,* relativa a pronósticos relativos al futuro (a próximas o remotas alianzas de Dios con su comunidad elegida); y la reflexión *sapiencial,* en la que comparece la *sabiduría* personificada como el modelo que Dios emplea para la creación del universo en su conjunto.

Esa reflexión se despliega, por tanto, a través de dos formas particulares de reflexión, propios de una cultura monoteísta: la reflexión profética y la reflexión sapiencial. O en los géneros literarios relativos a la palabra profética, género profético, y a la reflexión sobre la *sabiduría* de Dios, género *sofiológico.*

Ambas reflexiones, en cierto modo, cubren el extenso plan al que hace referencia toda reflexión relativa a los propósitos y voluntades de un Dios, Señor del Universo, que se afirma como Uno y Único. La reflexión sapiencial, hace referencia a la primera voluntad de ese Dios caracterizado como *Dominus:* la que se plasma en el decreto *creador.* De él deriva la creación del mundo.

La Sabiduría personificada, convertida en figura alegórica o en hipóstasis conceptual, comparece como el paradigma o el arquetipo a través del cual Dios crea los cielos, la tierra y los abismos: así lo atestigua un célebre texto de los *Proverbios,* verdadera acta fundacional de la reflexión sapiencial.

La otra reflexión, la profética, tiende a escudriñar, primero de forma ingenua, al final de modo plenamente autoconsciente, los propósitos y voluntades de ese Dios en relación al *futuro* de la comunidad elegida, o del «pueblo de Dios», y por extensión del universo en su conjunto. El gé-

nero profético, como bien se sabe, culmina y concluye en el género apocalíptico.

En sus inicios, sobre todo en Isaías, ese marco futuro comparece como la promesa de un resurgimiento de la casa de David, o de la generación de un retoño del mismo, de lo que da testimonio el hermoso libro de *Emmanuel*. Asimismo se hace referencia al gran día de Yaveh, y a la convocatoria de un banquete escatológico que tenga por escenario la montaña sagrada de la leyenda, Sión, y por protagonistas el «resto santo» de la comunidad elegida.

El profetismo va, sin embargo, profundizando en su reflexión sobre ese horizonte escatológico, de lo que ya dan testimonio las interpolaciones tardías del libro del primer Isaías (especialmente los pasajes escatológicos). Al final, en los textos atribuidos a Daniel, y en Zacarías y otros profetas menores, el profetismo culmina y concluye en una amplia especulación sobre pronósticos de futuro: en el género propiamente apocalíptico.[1]

II

Lo que, quizás, más sorprende de estos personajes, los profetas, es su perfecta y atinada *visión* política. Ellos eran quienes solían tener razón frente a reyes y sacerdotes. Mientras que éstos se empecinaban en ruinosos pactos con Egipto, que terminaban siempre en catástrofes, los grandes profetas, especialmente el primer Isaías y Jeremías, aconsejaban vivamente la alianza con la otra gran potencia hegemónica, Asiria o Babilonia.

Jeremías, por esta razón, fue considerado injustamente en su tiempo, y con intermitencia en la posterioridad, incluso en la más reciente exégesis bíblica, como un posible espía babilónico. De haberse seguido los consejos de Jeremías no

hubiera habido, probablemente, deportación, exilio ni destrucción del templo de Jerusalén.

En razón de que los juicios de los profetas no solían coincidir con la opinión pública del momento, modelada por reyes y sacerdotes, o por los sabios convencionales, eran particularmente odiados y se tendía a acosarles y perseguirles. Jeremías ha dejado vivos testimonios de ese acoso; del modo como pudo, a duras penas, salvar la vida. Circuló la leyenda, probablemente falsa, de que Isaías había sido aserrado por orden del impío rey Manasés. De hecho la idea de que el pueblo judío tendió a perseguir y asesinar a sus profetas se transmite hasta tiempos tardíos, de lo que dan testimonio los Evangelios sinópticos.

Durante varios siglos hubo rigurosa transmisión profética: a los grandes profetas de la monarquía en el ocaso, Amos, Oseas, el primer Isaías, sucedió el profeta trágico del período de la catástrofe, de cuando Dios rompió la alianza con su pueblo: Jeremías. Y a éste sucedió el profeta del exilio, Ezequiel, con sus grandiosas y barrocas visiones del trono de Dios rodeado de figuras arcangélicas y extrañas ruedas de fuego; y con su increíble capacidad por enunciar su sabiduría oracular en complejas pantomimas corporales.

Y a Ezequiel sucedió el más grandioso en sus visiones e invenciones: el profeta radiante del nuevo éxodo, para quien el Ungido, el Cristo, verdadero enviado de Dios era, ni más ni menos, Ciro el Grande, el destructor de Babilonia y emancipador de Jerusalén. Me refiero al Deutero-Isaías. En él aparece la más sorprendente y genial figura mesiánica, la del «siervo de Yaveh», una especie de anti-Mesías convertido en chivo expiatorio (Max Weber le llama «Mesías paria»).

Por fin, a este misterioso personaje, al Deutero-Isaías, siguió el séquito principal de los llamados profetas menores; y finalmente los profetas apocalípticos, bajo la común denominación de Daniel, ya en plena época helenística.

Luego, de pronto, Israel padeció una situación particularmente terrible: tomó conciencia de que la transmisión profética se había interrumpido. Durante los dos últimos siglos anteriores a nuestra era se vivió esa particular experiencia de travesía del desierto. Dios no había suscitado ya ningún enviado portador del mensaje profético. La palabra de Dios había desaparecido del horizonte, iniciando el tiempo de la gran ocultación.

El profeta era, desde luego, un inconformista; formaba una compleja relación con el monarca y con la casta sacerdotal: entre los tres (profeta, rey, sacerdote) se disputaban el favor del pueblo, pero andaban por lo general peleados entre sí. El poder fáctico, encarnado en el monarca (independiente o vicario, según el momento de la historia de israelitas o judíos), solía avenirse bien con la clase sacerdotal, que tendía a aceptar y a legitimar las acciones reales. El poder profético actuaba por libre, de manera incontrolada, lo cual solía incomodar radicalmente a los otros vértices de ese triángulo del poder.

Como *palabra de Dios* transmitía el profeta su *personal* visión relativa a la situación del «pueblo de Dios». Su peculiar comunicación «directa» con Dios, sus aptitudes visionarias, su capacidad de sentirse insuflado por la «tormenta» divina (el espíritu, *ruah* en hebreo, con la significación de «viento tormentoso»), todo ello acreditaba al profeta en su independencia y autonomía en relación a las servidumbres del poder fáctico.

Pero lo interesante del caso es que casi siempre acertaba en sus juicios *políticos,* al tiempo que reyes y sacerdotes, más sometidos a las servidumbres de sus cargos, más determinados por intereses particulares, erraban una y otra vez. Otra hubiera sido la historia política de Israel de haberse seguido sus «oráculos» proféticos. Por fortuna nos dejaron, ellos o sus discípulos y escuelas, sus impresionantes escritos, los que componen, quizás, uno de los más grandes monumentos de la escritura y del pensamiento de la humanidad.

III

Hay, pues, en el mundo hebreo una suerte de reflexión que no debe ser obviada ni olvidada; pero que no debe en absoluto confundirse con la característica reflexión *filosófica* que sorprendemos en el marco de la cultura india postvédica, o de la cultura griega presocrática.

Se trata de una reflexión que parece específica de una genuina cultura *monoteísta* en la cual la primera revelación o el primitivo panteón, de naturaleza politeísta, da paso a una reflexión del conjunto de figuras y de formas más o menos divinizadas en la imponente presencia del Dios Uno y Único (el Yaveh de la tradición yavhista, que alcanza su forma más madura en la tradición deuteronomista). Tal reflexión hacia el Dios Único, señor del universo, alfa y omega del curso histórico, la encontramos anteriormente en el ámbito iraní, sobre todo en la religión reformada de Zarathustra.

Y esa reflexión genuina, perfectamente diferenciada de la reflexión filosófica, asume el doble carácter de una reflexión *sapiencial,* orientada sobre todo a escudriñar el misterio de la creación, o del *alfa* relativo a la historia universal (que se concibe como *historia de salvación*); y de una reflexión *pro-*

fética, que reflexiona sobre el futuro que aguarda a la tensa relación, de pacto y de alianza, entre el Dios Único y su comunidad elegida. Esa especulación sobre el futuro, pensado como el *omega* de la historia, o la previsión relativa al «fin de los tiempos», se intensifica en el profetismo tardío, o en el género propiamente apocalíptico.

Importa, pues, mostrar la especie de conceptos que esta reflexión, sapiencial, profética o apocalíptica, llega a producir. Se trata, ciertamente, de genuinos *conceptos,* relativos a Ideas que son intuidas y reflexionadas, pero que no pueden confundirse con las Ideas *filosóficas* (como pueden ser, por ejemplo, las Ideas de la filosofía platónica).

En la tradición sapiencial esas Ideas son concebidas, intuidas y reflexionadas a través de formas hímnicas. Es quizás en esa tradición donde mejor se pueda advertir el carácter de esta suerte de reflexión de indudable relevancia pese a no poderse denominar en sentido estricto filosófica (pero que no es, en absoluto, reflexión «prefilosófica»).

Con este fin quisiera transcribir el bellísimo himno relativo a la Sabiduría que aparece en *Proverbios,* y en la que ésta aparece personificada y haciendo acto de presentación ante el auditorio hablando en nombre propio. Será necesario efectuar, asimismo, algunas precisiones sobre el género *sapiencial,* y en particular sobre el libro de los Proverbios. Utilizo la excelente traducción de L. Alonso Schöckel y J. Vilchez, en su edición de Proverbios, con traducción y comentario del texto. Se trata de los versículos comprendidos entre el 8:22 y el 8:31:

> 22El Señor me creó como primera de sus tareas,
> estableció antes de sus obras;

23 desde antiguo, desde siempre fui formada,
desde el principio, antes del origen de la tierra;
24 no había océanos cuando fui engendrada,
no había manantiales ni hontanares;
25 todavía no estaban encajados los montes,
antes de las montañas fui engendrada;
26 no había hecho la tierra y los campos
y la hierba ni los primeros terrones del orbe;
27 cuando colocaba los cielos, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la faz
del océano, el horizonte
28 cuando sujetaba las nubes en la altura
y reprimía las fuentes abismales subterráneas
29 (cuando imponía su límite al mar,
y las aguas no traspasan su mandato);
cuando asentaba los cimientos de la tierra,
30 yo estaba junto a él, como artesano,
yo estaba disfrutando cada día,
jugando todo el tiempo en su presencia,
31 jugando con el orbe de su tierra,
disfrutando con los hombres.

No es mi intención comentar este hermosísimo poema, sino tan sólo destacar algunos puntos que deben ser considerados para su interpretación. Sigo en ellos muy de cerca los comentarios de Alonso Schöckel a *Proverbios*, así como las reflexiones de Von Rad en su libro *Sabiduría de Israel.*

Hay que notar, antes que nada, la inexistencia del concepto de *cósmos,* o mundo, en la tradición bíblica. Se habla del cielo y del abismo, de la tierra y del océano. Y todo ello en un contexto que parece comentar la apertura del Hexateuco, el libro del Génesis, con su doble relato de la creación (el yahvista y el sacerdotal).

Nos hallamos, pues, en el contexto del Génesis, sólo que añadiendo al relato del Hexateuco una Idea fundamental: la

relativa a esa Sabiduría personificada, primicia de la creación divina, que constituye la primera de sus tareas, anterior a las obras divinas.[2]

Alonso Schöckel traduce el término hebreo *hokhma* por Sensatez; prefiere este término a sabiduría. Ciertamente, el término se alterna con otros que suelen traducirse por prudencia, buen juicio, buen sentido.

La traducción funciona bien hasta llegar a este impresionante himno, en el cual es obvio que se produce un importante salto cualitativo: de una suerte de cualidad o virtud humana, que aparece en el contexto personificada, se accede a una realidad mucho más honda y abismal: algo que se halla en la máxima proximidad con Dios, ya que constituye la primicia de sus tareas o de sus obras.

Llama la atención esta personificación de la sensatez, cordura o sabiduría. Cabe preguntar si se trata de un artificio literario o retórico o de una verdadera *hipóstasis* teológica. De hecho es una criatura *poética* en el más hondo sentido de la expresión; pero que precisamente por eso tiene el poder de revelar una realidad inequívoca relativa al misterio de la Divinidad. Se desvela, en virtud de esa personificación, la clave principal de la actividad creadora de Dios.

Esta sabiduría de Dios, en la que éste se inspira y se refleja para crear su obra, es participada por el hombre, lo cual se expresa bellísimamente a través de la idea de juego: juego y disfrute de la sabiduría con Dios, su creador; juego y disfrute de la sabiduría con los hombres. En este contexto la sabiduría es a la vez sabiduría *de* Dios y sabiduría *de* los hombres.

Esta duplicidad es reflexionada, con una fuerte carga de dramatismo, por la sofiología gnóstica. Ésta distinguirá entre la Sabiduría divina, rescatada al *pléroma* (o plenitud «eónica» que compone el reino de lo divino), y la Sabiduría externa, o *Achamot,* término procedente de la palabra hebrea *hokhma*, que es la sabiduría providente de la «economía» gnóstica de salvación.

En este sentido la sabiduría del poema constituye el punto de partida de un salto audaz que convierte la prudencia, o la previsión, en auténtica *pronoia* (en el sentido que el estoicismo pone en circulación, de «providencia»).

Mantiene, pues, esta sabiduría, ya en el poema, una duplicidad, que el pensamiento gnóstico, sobre todo el gnosticismo valentiniano, desarrollará (con una carga de dramatismo muy fuerte).

En cierto modo el valentinismo modula en clave dramática el hermoso y prístino lirismo de este poema virginal relativo a unas primicias de la creación en las que no parece existir drama.

El valentinismo, al tomarse en serio la idea de caída, reflexiona ésta en el contexto sapiencial: es la propia sabiduría *de* Dios la que se desdobla a través de un drama en el cual ella es la causante de una caída que ocasiona su división, su autoescisión (ratificada por el *límite,* o *cruz,* que el Dios supremo se ve en la necesidad de emitir para consumar esa división). Pues bien, la sabiduría inferior o externa es esta sabiduría que es participada por los hombres.

La sabiduría, que aquí aparece como materia de reflexión todavía virginal, coloca ya en este poema la matriz de lo que llegará a ser en el *Libro de la Sabiduría,* primero, y en la

tradición gnóstica, después: el semillero de todas las «razones seminales» que se despliegan desde la creación, y a través de toda la historia y evolución que sigue a ésta.

Es, pues, una pieza clave dentro de la grandiosa reflexión sobre la historia universal concebida como historia de salvación a la que anteriormente he hecho referencia: perfecto complemento, como profecía «hacia atrás», hacia el Origen, del género profético (y de su culminación final, apocalíptica).

Se trata de una poderosa Idea, que el poeta de este himno a la Sabiduría intuye, y a la que da bella expresión en su personificación, y en la primera persona desde la cual se expresa. Su carácter *no filosófico* no nos impide considerarla como una de las Ideas más poderosas de la cultura reflexiva de la antigüedad, llamada a poseer una influencia decisiva tanto en el gnosticismo naciente como en el cristianismo: desde el Evangelio de Juan, con su célebre himno al *lógos,* hasta la reflexión sobre la providencia y las «razones seminales» en san Agustín y en lo mejor del pensamiento cristiano medieval.[3]

De hecho, como he intentado mostrar en *La edad del espíritu,* a partir del helenismo tardío tiene lugar un hecho decisivo: el cruce y el mestizaje «sincrético» entre esa tradición profético-sapiencial de la cultura judía, bíblica, y la genuina tradición filosófica griega. Ese cruce constituye el acta de fundación de una forma de pensar y de sentir que está en la raíz de nuestra mentalidad cristiana occidental.

1. Véase sobre todo Alonso Schöckel, Profetas I y II, traducción y comentario de todo el legado profético, desde Isaías I hasta Daniel y los «profetas menores».

2. Esa Sabiduría personificada sería, acaso, el *a priori* del que extrae Yaveh su «sabiduría» en el acto de la creación; sería, por ello, el *a priori* de la Palabra Creadora de Yaveh. Ésta sería el «verbo proferido» de una *ratio* inmanente que la Sabiduría personificada revelaría. Pero la gracia del poema estriba

en esa personificación poética, en su carácter femenino (una especie de «costilla» personificada del propio Yaveh); asimismo en la relación especular que con ella guarda Yaveh (como si a través de la Sabiduría se contemplara en un espejo que reflejara su propia realidad divina).
Sólo que el reflejo especular ha cobrado aquí relativa autonomía y comparece como la «primicia» misma de la creación divina, anterior a todo el proceso creador (que tiene a la Sabiduría por necesario presupuesto). Asimismo esa Sabiduría *de* Dios puede llegar a ser participada por los hombres; y ser también sabiduría, sensatez o «prudencia» humana, sabiduría *de* los hombres. Con ellos la Sabiduría se relaciona. O como dice el poema, la Sabiduría se divierte «jugando junto a los hombres».

3. C. H. Dodd, en su *Comentario al cuarto evangelio,* insiste en el precedente de esa Sabiduría personificada, que en cierto modo es la sabiduría relativa al entendimiento en profundidad de la *tora* (y en particular del *Génesis*) en relación al *Lógos* juánico (que también constituye una personificación genesíaca de la palabra creadora de Dios).

9

El sujeto del límite

I

Me resulta muy difícil desprenderme del marco de reflexión que me ha dominado en los últimos años: el que cristaliza finalmente en la redacción del texto titulado *La edad del espíritu.* Por esta razón intentaré, en este texto, dar alguna pista en relación al modo como dicho texto se impregna de la suerte de reflexión que he ido desarrollando en libros anteriores, en *Los límites del mundo,* en *La aventura filosófica* y sobre todo en *Lógica del límite.*

Daré, brevemente, un resumen del arranque de *La edad del espíritu.* El libro se inicia con un capítulo («La tabla de las categorías y las edades del mundo») en el cual hago explícitas las claves sobre las cuales basaré todo el recorrido del texto. Se toma como punto de partida el tema de lo sagrado, con su ambivalencia característica (lo sagrado/lo santo).

Se adelanta la tesis sobre la forma en la cual lo sagrado se hace presente o manifiesto. A la manifestación de lo sagrado la llamo el *símbolo.* Pero símbolo debe entenderse en forma *verbal*: hace referencia a un *acontecimiento* al que llamo el *acontecimiento simbólico.*

Atiendo, en este contexto, a la etimología de la expresión *símbolo.* Como se sabe, hace referencia al acto de «lanzar» a la vez, o «conjuntamente», algo. Ese algo es una medalla o moneda partida por la mitad. El símbolo es una unidad escindida que se realiza como símbolo cuando ambos fragmentos son «lanzados» y se propicia su conjunción, su deseada articulación. Tal acto de conjunción es lo que llamo acontecimiento simbólico.

Pregunto, entonces, por las condiciones de posibilidad de ese acontecimiento, de lo que desprendo *siete categorías:* siete requisitos que hacen posible que el acontecimiento simbólico se produzca. Esas categorías constituyen la columna vertebral que confiere coherencia y dirección a todo el texto.

La primera categoría es la categoría *matriz,* la «madre» de todas las demás (categoría de *materia,* término este que tiene siempre la significación de lo materno y matricial). Esa matriz simbólica, sin embargo, debe ser «ordenada» y dispuesta hasta constituir un «mundo», un *cósmos.*

Tal *cósmos* es la segunda categoría. Una vez formado el cosmos, una vez «creado» el «mundo», puede ya asistirse al *acto* simbólico, en el cual tiene lugar un *encuentro:* La cita entre la *presencia* de lo sagrado (en forma de teofanía) y el *testigo* (humano) que da cuenta de ella.

Tal es la tercera categoría, relativa al encuentro (entre presencia y testigo). Ese encuentro da lugar a la cuarta categoría, en el cual se consuma la *comunicación* (verbal, escrita) entre la presencia y el testigo.

Estas cuatro categorías constituyen el aspecto *simbolizante* del símbolo (o del «acontecimiento simbólico»). Pero

de hecho deben ser completadas con otras dos, que remiten la *manifestación* simbólica a ciertas claves de sentido, o formas a través de las cuales puede interpretarse el sentido de la palabra o la escritura comunicada.

Se trata, en quinto lugar, de la categoría relativa a las claves hermenéuticas (interpretativas) del sentido y, en sexto lugar, a la categoría que rebasa y desborda esas claves, propiciando un encuentro *místico* con lo sagrado. Por último, la séptima categoría hace posible la coincidencia y adecuación de todas las anteriores, y en particular de las categorías *simbolizantes* y de las relativas a *lo simbolizado* en el símbolo.

En esta séptima categoría se ponen las bases finales para la culminación y cumplimiento del acontecimiento simbólico.

Estas siete categorías admiten un tratamiento diacrónico, componiendo una sucesión de eones o de épocas simbólicas. Eso es lo que permite proyectar sobre la historia esta trama categorial, de modo que el libro sea, a la vez, un tratado categorial relativo a formas de determinarse el *lógos* simbólico y una filosofía de la historia en la que esa trama se va proyectando en forma sucesiva, según la hegemonía de una u otra de las categorías.

Por último, todo este ciclo de siete categorías que compone el orden simbólico experimenta una repetición, o recreación, al accederse a la última categoría. Se inicia entonces un ciclo de las mismas categorías en el cual el imaginario simbólico retrocede, poniéndose las bases de lo que constituye la modernidad. La segunda parte del libro es, en efecto, una teoría de la modernidad, concebida ésta como el tiempo de la gran ocultación de toda la trama simbólica.

En esta repetición de las siete categorías se van poniendo las bases de lo que denomino la edad del espíritu, en la cual la revelación de la razón exige a éste reencontrarse de nuevo, en sus tramos categoriales finales, con el continente inhibido y reprimido del simbolismo. Tal es, en síntesis, el argumento de este complejo texto al que he titulado *La edad del espíritu.*

II

¿Cómo se proyecta en este texto último la filosofía del *ser del límite* que en libros anteriores he ido construyendo? ¿Hasta qué punto se clarifica en él la suerte de *sujeto* relativo al *ser del límite*? ¿Cómo se cumple en dicho texto el postulado filosófico trazado en *Lógica del límite:* el que establece la ecuación ontológica entre *ser del límite* y *lógos* simbólico?

Estas preguntas abren los diferentes puntos que en esta intervención quiero tratar: la suerte de filosofía que en mis últimos libros voy trazando, la determinación del *sujeto* de esa filosofía y la teoría del símbolo que atraviesa, de parte a parte, dicha filosofía (y que tiene cumplido desarrollo en mi libro último, *La edad del espíritu*).

Se trata, de hecho, de una única cuestión relativa a la ontología o metafísica que he ido trazando en los últimos años, y a la que en *La edad del espíritu* he sometido a una verdadera «prueba histórica». Para poder llevar a cabo esta prueba con rigor me fue preciso desprenderme de los clichés habituales de la historia de la filosofía.

El cambio filosófico que he ido sugiriendo en libros anteriores exige, de hecho, un desplazamiento radical del modo de concebir la historia. Afecta a la memoria de nuestras tradiciones, de manera que éstas se pueden, al fin, reconocer

en todo su carácter policéntrico: al modo de una polifonía coral de voces procedentes de diversas fuentes. Esas tradiciones seleccionadas en mi libro son, sobre todo, cuatro: las grandes tradiciones religiosas y reflexivas indias, iraníes, hebreas y griegas.

He efectuado en ese libro el experimento de cruzar un tratamiento histórico de los principales acontecimientos religiosos (relativos a la simbolización de lo sagrado) con la historia del pensamiento, o de las ideas, concebida en sentido amplio, de modo que haya podido integrar, junto con la filosofía griega, también el pensamiento indio postvédico, el pensamiento judío, profético y sofiológico, y la suerte de reflexión histórica y escatológica que se colige de los antiguos *Gattas* del *Zend Avesta* iraní.

Todo ello fue posible en la medida en que este escenario entrelazado de historia de la religión y de las ideas permitía, como he dicho, poner a prueba al sujeto que había ido definiendo en mis libros anteriores: el sujeto relativo al *ser del límite.* Debo decir que ese sujeto no es, sin más, el hombre, o el sujeto humano. El sujeto que inviste al ser del límite, o que se halla relacionado y «religado» a él, no es un individuo ni una sustancia.

Más que un sujeto monádico es, de hecho, una dualidad de términos relativos que componen una relación: una genuina *correlación* formada por lo que en *La edad del espíritu* llamo la presencia sagrada y el testigo. Este último lo es de la comunidad humana. Pues bien, esa correlación, que da lugar a un encuentro del que derivan formas de comunicación, constituye de hecho una *cita* que se produce en el límite del mundo, y que se hace cargo del *ser del límite.* De hecho presencia y testigo constituyen en su compleja rela-

ción una existencia *limítrofe* y *fronteriza* sublimada en el registro *simbólico.*

Más que de sujeto y subjetividad relativa al *ser del límite* debe, pues, hablarse de un evento o de un acontecimiento en el que tiene lugar una *cita:* la correlación entre la presencia sagrada que sale de su ocultación y accede al límite del mundo y el testigo, representante de la comunidad humana, que asciende a ese límite o confín del mundo.

Se trata, pues, de un emparejamiento *intersubjetivo* en el cual se produce el encuentro, la comunicación y finalmente el *encaje simbólico* entre lo sagrado y el testigo: tal es el «sujeto» del ser del límite.

Puedo afirmar sin temor que en *La edad del espíritu* está, de hecho, trazado el germen de una *ontoteología.* La ecuación asumida del *ser* y de lo *divino,* cuya raíz investigo en dicho libro, remontándome a la doble tradición que nos determina, la filosófica griega y la profético-sapiencial (judía, bíblica), pone las bases firmes de esa orientación.

En dicho libro investigo tanto lo que puede *decirse* (en forma de *categorías*) sobre el ser como sobre Dios. Las categorías que voy tramando y trabando, a través de un enfoque metodológico donde cruzo el tratamiento fenomenológico y el estructural, lo son tanto en relación al ser o a Dios. Son, a la vez, categorías *ontológicas* y genuinos *nombres de Dios.* Son esas categorías las que se proyectan en la opacidad del devenir histórico, reflejándose en él hasta mostrarse como *eones,* o destilados categoriales que iluminan el devenir de épocas y edades.

III

En cierto modo *La edad del espíritu* es, para decirlo en términos del pensador renacentista Juan Tritemo, un «tratado sobre las causas segundas». Se trata de mostrar el reflejo en la historia, en el devenir de los acontecimientos, de una *estructura* de categorías o nombres que deciden lo que puede afirmarse sobre el *ser* o sobre *Dios.*

Del mismo modo como Gregorio de Nacianzo y, siguiendo su orientación, en plena Edad Media, el abad calabrés Joaquín di Fiore, trataron de proyectar sobre la historia el esquema cristiano trinitario, así también he intentado, en ese libro, proyectar un auténtico *heptámeron,* relativo a siete días, o figuras simbólicas relativas a lo sagrado, sobre los acontecimientos, de lo que deriva una verdadera reflexión histórica, una genuina «filosofía de la historia».

Tales categorías son, de hecho, los hitos argumentales, o los engarces, a través de los cuales se va tramando un *relato*: un genuino «mito de referencia». A tal mito le llamo *acontecimiento sim-bálico.* Y en él desgloso, primero, todo lo relativo a su parte *simbolizante*; y en segundo lugar la remisión, o el reenvío hermenéutico, de esa parte a lo que con ella se simboliza: a *lo simbolizado* a través de esa parte simbolizante. Finalmente trato de revelar el encaje posible, o la precaria coincidencia, entre ambas partes: esa comunidad a la que hace referencia el prefijo *sym* (*cum* en latín) de la expresión *sym-bolon.*

Son categorías que *se dicen* o *se predican* en relación al *ser del límite,* que es el pertinente sustrato *óntico* al cual dan forma y figura. Ese *ser del límite* admite la personalización de su lado sagrado o divino. Y así, a partir de la inspiración que proporcionan las tradiciones monoteístas, podría determinarse ese lado de la conjunción *sim-bólica* entre el testigo

y la presencia como *Dios del límite.* En cualquier caso puede decirse o predicarse cada uno de los siete nombres que desgloso en *La edad del espíritu:* materia, cosmos, presencia, *lógos,* etc., como genuinos nombres relativos a esa figura presencial y personal (del Dios del límite).

Ahora bien, lo propio del *ser del límite* consiste en mantener en su seno el estigma de una *cesura:* eso que en mi libro llamo la *cesura dia-bálica.* Tal cesura constituye la referencia negativa o la *sombra* que se interpone a cada hito argumental de la trama simbólica. Cada categoría tiene, en este sentido, su correspondiente sombra.

Precisamente en mi libro voy mostrando cómo ésta va emergiendo y poniendo a prueba, cada vez, el carácter propio y específico de las distintas categorías. Así por ejemplo, en referencia a la segunda categoría (cosmológica), al cosmos se contrapone el caos; o bien en el marco de la tercera categoría (presencial), señalo cómo a los dioses que componen el panteón abierto al pacto sacrificial se contraponen los dioses libres de este condicionamiento (lo cual da lugar a una guerra entre dos generaciones de dioses).

O bien en la cuarta categoría (comunicativa, relativa a la palabra que relaciona la presencia sagrada y el testigo), pongo de manifiesto la *cesura diabálica* que sanciona la infinita distancia entre los dioses y los hombres, o que pone de manifiesto la quiebra de toda forma de conexión entre el hombre y lo absoluto (a través del núcleo de identidad y aliento, por ejemplo).

Esa cesura da lugar a una verdadera *crisis* lógica, sapiencial, filosófica o profética (según las áreas culturales) como la que expresan los *darsanas* heterodoxos de la India postvédica, así el budismo y el jainismo, o bien el movimiento pro-

fético en el mundo hebreo (relativo a la ruptura de la alianza entre Dios y el pueblo elegido); o bien la crisis sacrificial que sanciona el divorcio entre dioses y héroes a través de la gran tragedia ática, en el mundo cultural griego.

En cada eón, o avatar, comparece, pues, una forma de *cesura dia-bálica,* a tenor con el carácter propio y específico de cada una de las categorías. Y ello se debe al carácter limitado y limitante de un *ser* que se alza y eleva hasta la conjugación simbólica *(sym-bálica)*, pero que no llega nunca a suturar la herida abierta de la *cesura:* ese quicio, o resquicio, que es inherente a su carácter de *gozne* o de *bisagra* entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, o entre este mundo y la presión de lo sagrado.

El hecho mismo de que exista ese doble extremo de lo que aparece y se da, o hace su aparición en el «mundo de vida» del hombre y de su comunidad, o del sujeto que reconocemos como *hombre* (y que puede alzarse a la condición *fronteriza* del testigo), y del ámbito de lo sagrado, con todo su cortejo de presencias y teofanías posibles, procede de la naturaleza limítrofe y fronteriza del *ser mismo (autó tó ón).*

Debido a ese carácter de *limes* el *ser* se proyecta en el doble cerco distante del *mundo,* al que concede límite, y de lo sagrado, del cual es, para decirlo en terminología de la escuela islámica «oriental» persa, o *ishraqí,* el *istmo.* Un istmo que separa y une a un tiempo la península que constituye este mundo sublunar y el inmenso continente de las jerarquías celestiales, con toda su trama astral, angelológica y divina.

Asimismo ese doble cerco extremo halla su forma lógica en la duplicidad *simbolizante* y *simbolizada* de la conjunción simbólica. De hecho el símbolo es la forma de *lógos* que a

ese *ser del límite* corresponde. Posee también el símbolo duplicidad, así como la exigencia de un encaje. Éste se produce en el *acto* sim-bálico consistente en «lanzar conjuntamente» el fragmento disponible, o simbolizante, del símbolo, y su otra parte (sustraída).

Ahora bien, esta trama *óntica* del ser del límite que posee forma *ontológica* a través del acto simbólico se halla, a partir de la modernidad, en régimen de ocultación. Es esto lo que da carácter e identidad a esa época del mundo que se inicia, en Europa, a partir del Renacimiento y que conduce a la destrucción del *imaginario simbólico:* tal es el precio que se exige para que se constituya la *edad de la razón.* Sólo que en el curso de lo que en mi libro llamo *ciclo espiritual,* desde el Renacimiento hasta el final del Romanticismo, puede afirmarse que esa trama simbólica inhibida acaba por retornar (como siempre retoma el material reprimido, según la justa apreciación freudiana).

Precisamente nos hallamos, actualmente, en la necesidad de hacer encajar, si tal cosa es posible, la tradición de una razón elevada a la condición de Razón Crítica, con ese inexorable retomo del simbolismo que pone de nuevo en el horizonte la exigencia de rememorar la referencia al *ser del límite* (o al *cerco fronterizo* que tendría su forma ontológica en la trama del acontecer simbólico).

Precisamente el libro *La edad del espíritu* apunta hacia el *horizonte final* de una posible conjugación entre la tradición ilustrada relativa a la razón y ese inexorable retorno del simbolismo (que arrastra necesariamente la memoria del *ser del límite,* del cual se padece olvido y ocultación en el marco moderno de la *edad de la razón*).

Y ese horizonte de articulación, siempre precaria en razón de la *cesura* inherente al *ser del límite,* pero que puede dar lugar a una efectiva conjugación tentativa de *razón* y *simbolismo,* eso es lo que llamo en dicho libro la *edad del espíritu.* Ya que defino a éste como la conjunción de su lado *manifiesto,* la razón, y de su sustrato inhibido e inconsciente (que se da forma expositiva a través de la simbolización).

10
Dios del límite

I

Este texto parte de la conciencia de que el proyecto moderno que, desde Descartes a Hegel, orienta a la filosofía termina en un punto de no retomo. La filosofía que, desde el *ego cogito* de Descartes hasta la síntesis de la Razón absoluta de Hegel, pretende configurar un método en virtud del cual ella misma puede autoconstituirse y fundarse, deduciendo de la propia premisa *racional* una consecuencia *real,* esa filosofía conduce, inexorablemente, al nihilismo: Nietzsche extrae de esta orientación moderna su inapelable consecuencia.

La razón, el *lógos,* no puede autofundarse. Sólo desde la absoluta identidad entre el ser y la nada, o desde la indeterminación absoluta, o indiferencia entre ser y pensamiento, es posible, al modo de la *Lógica* de Hegel, llevar a cabo ese intento de autofundación. Pero esa «filosofía negativa», como de un modo genial supo comprenderla Schelling, deja sin determinar aquello (= x) a lo cual ese *ser* atrapado en el *lógos,* en la razón, se debe. Y la *positividad* de ese ser previo y presupuesto al *lógos* no puede dejar de insistir. Sin él la filosofía está abocada a la negatividad. Y el fruto de esa tendencia es lo que Nietzsche denomina nihilismo.

Ese *ser* debe ser denominado existencia. Es ex-stático en relación al ser *del* pensamiento. Y éste, el *lógos,* sólo es capaz de alcanzar conocimiento y sentido si se tensa en relación a esa *existencia positiva.* Tal existencia positiva no constituye la totalidad del ámbito del ser. Es aquella dimensión del ser que *se revela.* Existencia y revelación son términos que se implican mutuamente. Sólo que esa existencia revelada constituye, respecto al ser *del* pensamiento, un presupuesto previo y antecedente.

El *lógos,* pensar-decir, debe referirse a esa previa y presupuesta *revelación* si quiere articular un ámbito de sentido y de verdad. Si pierde ese horizonte existencial, *a priori* en relación a su propia elaboración racional, entonces, al evaporarse ese ser, o al esfumarse en la nada, en la nada absoluta *(nihil negativum),* el *lógos* se autodestruye, o se produce y genera desde el más completo absurdo y sinsentido. Puede decirse entonces que la razón enloquece. Esa «locura racional» es lo que, en rigor, instituye y constituye el nihilismo.

El mundo en que vivimos, la época que constituye nuestro destino, tiene quizás como horizonte ese modo amenazante e inhóspito de ofrecerse el *lógos* y el ser. Todos los mejores pensadores de nuestro tiempo han sabido sentirlo y presentirlo, y enunciarlo de distinto modo. Sólo que la tendencia de la época no agota en absoluto lo que la reflexión filosófica puede determinar. Ésta no se deduce, de forma esclava, de ese imperativo histórico.

La filosofía se debe a las tendencias históricas en las que arraiga: debe experimentar esas tendencias y expresar el compromiso firme con esos caracteres de época. Pero debe, asimismo, crear formas de distancia respecto a esas determinaciones. Y puede hacerlo en virtud de que la filosofía,

forma explícita y consciente del *lógos,* pensar-decir, existe en un ámbito de libertad que sobrevuela los dictados de su época.

En esa libertad descubre lo que la propia época (moderna) tiende a oscurecer: un ámbito existencial y revelado que se adelanta y anticipa a la razón. Ésta enloquece y se destruye si pierde ese *a priori* de *revelación* (y existencia). Se vuelve, entonces, autorreferencial, o se abisma en un inmanentismo carente de referencias y relaciones que le concedan vida y sustento.

La filosofía, si quiere rebasar el nihilismo, debe recuperar el diálogo tenso con la existencia revelada. Eso significa buscar en la revelación el fundamento que no puede hallar en ella misma. Sólo en la existencia revelada halla el *lógos* filosófico el genuino suelo nutricio que puede darle vida y sustentación. Esa revelación promociona, entonces, como fuente de inspiración filosófica, lo que a través de palabras, relatos y reflexiones se ha ido configurando en las diversas tradiciones que constituyen el legado cultual y cultural de la humanidad: mitos, leyendas, poemas y construcciones doctrinales. Tal es el horizonte relacional y re-ligado que puede conceder a la filosofía un punto de apoyo firme, una vez abandonado el método moderno de autofundación de la razón.

El conjunto de las formas reveladas (textuales, verbales, ceremoniales) constituye aquello que la filosofía debe elucidar. Ésta se establece entonces como una genuina hermenéutica capaz de alumbrar el sentido y la verdad que se agazapa en ese legado cultual y cultural. Tal tarea concede a la filosofía un horizonte ecuménico: todo ese legado debe ser

concebido como revelación del *ser* (entendido éste como existencia).

La filosofía, en consecuencia, si quiere rebasar el nihilismo al que le aboca su orientación moderna (la que inicia Descartes y se culmina conceptualmente en Hegel), debe abrirse a un diálogo hermenéutico con el legado cultual y cultural de la religión. En el supuesto de que ésta, la religión, debe ser comprendida en toda su magnitud y vastedad ecuménica, sin privilegios doctrinarios de carácter parcial y unilateral.

Pero esa existencia revelada no agota lo que ese ser *positivo* constituye. Lo revelado del ser es aquello que se da palabra y obra en las manifestaciones religiosas: textos sagrados, mitologías, ceremoniales, formas cultuales. Pero ese *ser* no es idéntico a esas formas reveladas. En ellas se despliega y manifiesta.

Pero el *ser* no es sólo su despliegue y manifestación. Algo del ser se sustrae a toda manifestación: su lado oculto, secreto, replegado en sí; el lado más genuinamente sagrado y santo de ese ser que llega a revelarse bajo forma existencial. La existencia es, pues, lo revelado del ser: su cerco del aparecer. Pero el ser trasciende y desborda ese cerco de cuanto de él se da y comunica. El ser hace don de sí, pero ese don, ese *agathon,* es sólo la manifestación luminosa (existencial) del ser.

En libros anteriores *(La aventura filosófica, Lógica del límite)* hice referencia a esa dialéctica que promociona, entre ese aspecto sustraído, oculto, y ese aspecto manifiesto, el espacio limítrofe que permite determinar lo que, de Aristóteles en adelante, se llama ser en tanto que ser *(to on on).* Quedó claro ya entonces que el ser, en tanto que ser, es ese

ser del límite que destaca ese doble cerco disimétrico, el cerco hermético (relativo a lo que se sustrae a toda revelación) y el cerco del aparecer (o aspecto revelado y manifiesto de ese ser del límite).

Se vio asimismo que el *lógos* que a ese *ser del límite* corresponde es el *lógos* simbólico, el cual cubre, en su desdoblamiento, los dos ámbitos extremos del ser: el lado simbolizante del símbolo designa, en efecto, el aspecto manifiesto del ser del límite (o cerco del aparecer) y lo simbolizado en el límite traspasa todo horizonte o límite del sentido al referirse, o designar, lo escondido y sustraído del ser del límite (cerco sagrado o hermético). Queda entonces determinada la verdad como lo que resulta y acontece de esa co-incidencia del ser del límite (y sus tres cercos) y del *lógos* simbólico (y las tres dimensiones generales del símbolo).

La modernidad, sin embargo, pretende destruir toda referencia a lo que, desde el ser del límite, se destaca como cerco hermético; y con ello pretende borrar la dimensión simbólica del *lógos* (por definición relativa y re-ligada a lo sagrado, a lo secreto). En este sentido inaugura la modernidad, o intensifica, lo que se podría llamar *tiempo de la gran ocultación:* el tiempo aquel en el cual ese ser del límite parece replegarse y retirarse del horizonte. Y con él también la figura que permitiría «personificarlo», o concebirlo en el modo simbólico de una figura personificada y personal. Eso que, desde ahora, podría llamarse Dios del límite.

Como se vio en mi libro *La edad del espíritu*, la idea de Dios, o de lo divino, se articula rigurosamente con la idea del ser, sólo que asume la forma de un *Dominus* personal en cierta tradición de la revelación (iraní, judía, judeo-cristiana, islámica). En la tradición filosófica (griega, india) tal fi-

gura divina se ofrece como forma neutra, como «tercera persona» (*lo ser, ser tal,* ser en tanto que ser, identidad *brahma-atman*).

Sólo que, desde el gnosticismo, desde el cristianismo, a partir de los primeros siglos de la era cristiana, ambas tradiciones se sintetizan. Nosotros somos herederos de esa síntesis reflexiva según la cual es lo mismo decir Dios que decir ser: eso que Leibniz y Kant llaman ontoteología.

Ese Dios del límite posee carácter positivo: excede y desborda el *concepto* que de él podamos formar. No deduce su existencia de ese concepto que el *lógos,* pensar-decir, forma de él. El concepto, con el fin de *captar* la positividad existencial del Dios del límite, debe tensarse de forma ex-stática, o ser un concepto en éxtasis. Tal concepto extático promociona y dibuja la Idea de lo divino, que es aquello del Dios del límite que se revela, o que se da forma y figura *existente.*

II

Acaso sea lo mismo decir *ser del límite* que decir *Dios del límite.* Se trataría, entonces, de reflexionar sobre esa mismidad (que debería concebirse como mismidad dialéctica, diferente de la simple igualdad o de la tautología redundante). Debería, pues, preguntarse qué es lo que añade la noción de Dios a la noción de ser, o viceversa. ¿Qué diferencia permite concebir ambas nociones como una forma de *síntesis,* de modo que cada una de ellas algo añade o extiende a lo que la otra determina?

Se podría pensar, quizás, que el enunciado que dice «es lo mismo decir ser que decir Dios» constituye un enunciado sintético, o que esa mismidad es de tal orden que permite hacer coincidir dos nociones que, sin embargo, no son, la

una respecto a la otra, una mera repetición ociosa. Podría, en efecto, afirmarse que es *lo mismo* decir ser del límite y Dios del límite. Pero que esa mismidad determina la propia diferenciación de los términos que la ecuación correlaciona.

¿Qué añade la noción Dios a la noción ser? ¿Qué añade la noción ser a la noción Dios? ¿Y cómo debe entenderse esa diferencia si ambos, ser y Dios, se piensan referidos y relativos al *límite*? Éste, en cierto modo, es *eso mismo* que unifica a ambas determinaciones, ser y Dios. Ambos, ser y Dios, se dicen de lo mismo, *se dicen del mismo límite.* Éste es *lo mismo:* la mismidad que permite determinar, en su propia diferencia, ser y Dios.

En *La edad del espíritu* se destacaron las tradiciones a las cuales esas nociones respectivas se deben. Unas hacen referencia al *ser* (ser *tal, lo* ser, lo absoluto) en forma neutra, al cual se intenta captar, a través del *lógos,* de forma enunciativa o declarativa. Otras hacen referencia a un *Dominus* personal (un yo relativo a un tú, o un tú relativo a cierto sujeto) que determinan un modo de *ser* conjugado en forma imperativa.

El *lógos* que se refiere a esa forma imperativa lo constituye el *lógos* profético y sapiencial. El *lógos* que, en cambio, declara lo que el ser es, o la identidad absoluta de *brahma* y *atman,* es un *lógos* filosófico. En el seno de la tradición profética y sapiencial comparece un único *Dominus,* Dios personal, que sin embargo irradia en diferentes formas teofánicas de carácter metonímico (*sekinàh,* presencia divina; *Amesha Spenta,* o irradiaciones luminosas de Ahura Mazda). En el seno de la tradición filosófica (griega o india) ese *ser* que el *lógos* declara puede darse figura en teofanías, que son de carácter personal (en un panteón politeísta).

Se da una completa inversión entre el carácter *impersonal* del sustrato de ser, o de absoluto, que es uno y único (tanto en Grecia como en la India) y el carácter *personal* de sus teofanías (Olimpo griego, panteón indio), que es múltiple (politeísta), y el carácter *personal* del *Dominus,* uno y único en la tradición profética (Ahura Mazda, Yaveh, Alláh), frente al carácter *impersonal* y múltiple de sus teofanías (*sekinàh* judía, formas múltiples de presentarse Dios a través de la nube, la columna de luz, la zarza ardiendo).

Sólo en Irán se realiza una excepción relativa (debida a su carácter y raíz indoeuropea, tendente a la pluralidad teofánica politeísta): las irradiaciones energéticas de Ahura Mazda comparecen como un hexágono personificado de formas arcangélicas *personales.*

En cualquier caso Dios, único o plural, hace referencia al carácter *personal* del ser (impersonal): se da una relación de yo a tú, o de tú a un yo, que convoca y exige, como término complementario, aquel testigo (humano) que lo venera, que se dirige a él, que le ruega, implora o da gracias. En cambio el ser, o lo absoluto, asume forma neutra impersonal (ser de Parménides, *lógos* de Heráclito, absoluto de los *Upanishads, Nibbana* budista).

Puede, pues, afirmarse que Dios es el ser en forma personal (como yo relativo a un tú, o un tú relativo a cierto testigo humano que se dirige hacia él). Y que el ser es el sustrato impersonal de lo divino. La *declaración* relativa al ser es neutra: tiende a configurarse como un saber acerca de *algo (epistéme tí).* En cambio el uso del *lógos* relativo a Dios, o a los dioses, es análogo al de toda relación *dialógica* de un yo con un tú, de un nosotros con un vosotros: una forma colo-

quial (por desnivelados que estén los términos *personales* del coloquio).

El ser del límite se da forma *personal* bajo la forma del Dios del límite (que, en principio, no tiene por qué figurarse necesariamente bajo una figura una y única). Tal Dios del límite asume carácter siempre personal (como un yo relativo a un tú, o viceversa). Exige, pues, para presentarse, la presencia de un testigo humano. El Dios del límite sólo es imaginable en co-relación al hombre. Éste le pregunta o le responde, le implora o le da gracias, le pide perdón o le ofrece plegarias y sacrificios.

Una filosofía del ser del límite se identifica, pues, con una forma de religiosidad relativa a un Dios del límite. En la identidad dialéctica del ser del límite y del Dios del límite hallan filosofía y religión su nexo de necesidad. Ambas se refieren a lo mismo: una en el modo neutro y «apofántico» del ser del límite, la otra en la forma de una relación personal del hombre, o sujeto fronterizo, con su Dios.

III

El testigo humano, con el fin de dar testimonio del Dios del límite, debe *ascender* al cerco fronterizo: a ese último límite o confín de su mundo en donde puede comparecer, como presencia y palabra, lo que del Dios del límite llega a revelarse. Debe, pues, el hombre ascender al límite del mundo, al tiempo que el Dios del límite incoa un movimiento de salida de su autoencierro en la inmensidad indeterminada de su misterio y secreto. Debe el Dios del límite *descender* de su inaccesible morada en dirección a la frontera en la cual el mundo habitado por el hombre puede comunicar con el ámbito trascendente en que subsiste el Dios del límite (ajeno a toda manifestación de sí).

De hecho en esa *relación presencial,* o en ese encuentro, al tiempo que el Dios del límite se revela, el hombre halla el sustento de su ansia de sentido en relación a su *ethos.* Dios precisa del testigo como del espejo en el cual, al reflejarse, obtiene de sí una forma, una determinación formal. Y el hombre halla en esa forma reflejada de Dios (en su propio testimonio) el horizonte de su *ethos,* o el fin que orienta su conducta.

Por eso dice el *Génesis* que Dios hizo al hombre «a su imagen y semejanza»: lo cual implica que Dios, al configurar la arcilla o el barro sobre el cual dio forma al hombre, podía contemplarse a sí, en una situación que presuponía la captación de su reflejo especular.

Sin el hombre actuando como testigo Dios no sale de su carácter indeterminado e incircunscrito. Es el hombre el que concede a Dios determinación y circunscripción. *Es el hombre el límite de Dios.* El testigo humano es ese límite o frontera divina que permite a Dios salir de su condición de «Dios del abismo y del silencio» y darse a sí mismo forma e idea inteligible, palabra, verbo y presencia.

El hombre es el límite y la frontera del Dios del límite. Éste, en tanto que Dios *del límite,* encierra al hombre como la forma de sí mismo. El hombre, *Anthropos,* es la forma misma de lo divino (de ahí que la Gnosis valentiniana lo concibiera como un eón excelso del *pléroma:* una de las determinaciones originarias del Dios presto a revelarse).

En multitud de textos sagrados revelados se insiste en esta concepción del *Urmensch,* o *Anthropos* originario. Así en el concepto indio relativo al gigante *Purusa,* genuina antropomorfosis divina. O en el concepto de Hombre primordial iraní, o maniqueo, o en el Adán originario, o en la tercera

inteligencia ismailí (llamada *Anthropos,* posterior a la Inteligencia y al Alma), o en el eón *Anthropos* de la Gnosis valentiniana, o ya en los textos proféticos y evangélicos en la idea del Hijo del *Anthropos* (figura revelada a Daniel y evocada en el nombre que se da a sí mismo Joshua de Nazareth, el Cristo).

El hombre establece un *límite* en relación al ser divino. O mejor: revela y explicita ese límite que en Dios se halla todavía latente y en estado de crisálida. Esa revelación del límite que introduce el Hombre primordial implica, necesariamente, una *cesura* en el marco mismo de la revelación divina: a la vez que la detiene y la suspende, la acelera, la vuelve apremiante y necesaria.

Tal cesura puede pensarse, en términos de relato o de narración, como catástrofe o caída (inmanente al proceso en virtud del cual Dios mismo se revela). De hecho tal cesura, inherente al límite, constituye el presupuesto mismo de la revelación divina, de su manifestación existencial. Tal cesura es necesaria para pasar de la ocultación a la revelación. Sin esa cesura Dios no llegaría a *existir* (o a revelarse).

En un texto indio *(Rig-Veda)* se dice que la nada es el Uno no revelado. La revelación del Uno primordial: eso es el ser o la existencia. El paso de esa nada al ser, o de ese ser no revelado (Uno primordial) a la existencia, exige una cesura que puede pensarse mítica o narrativamente como catástrofe y caída: como un *descenso* de Dios de su sublime elevación en la inaccesible morada hasta el confín en el cual instituye al testigo presencial: forma o imagen revelada de sí mismo en figura de testigo humano que le interpela y le nombra. Ese hombre debe ascender de su condición de *hu-*

milis, hijo del *humus* (del barro, de la arcilla) a la condición de límite y frontera del mundo (y límite del ser, de Dios).

Tal *ascensión* constituye el carácter originario de aquellos seres humanos que más se acercan a la condición del *Anthropos* originario (así Enoch, o Elías, en la tradición bíblica; o bien el Noé mesopotámico, y el propio Gilgamesh, en el gran *Poema de Gilgamesh* sumerio y asirio). Ese *descenso* de Dios determina la formación de ese *límite* revelado de sí mismo que es el *Anthropos* originario.

El ascenso del *humilis* a esa condición limítrofe y fronteriza es la condición que permite y hace posible dar testimonio presencial, verbal o escrito, de ese Dios del límite que se revela. En dicho encuentro, o relación presencial, a la vez que Dios se hace presente, y se comunica en forma verbal, el testigo se «humaniza» (asume esa forma divina que es la antropomorfosis inmanente al ser revelado del Dios del límite).

Humanizarse significa, aquí, ascender a esa condición limítrofe y fronteriza que es inmanente al ser de Dios. Equivale a divinizarse, o a hacerse acorde con el *ser del límite* inmanente al ser divino. Tal encuentro presencial presupone la pre-formación de un ámbito circunscrito y formado que haya hecho de la pura indeterminación divina un cosmos delimitado y definido. Y que, en consecuencia, haya formado el ámbito cósmico en el cual toma asiento el *humilis,* hijo del *humus.* Ha sido necesario que lo informe y salvaje de la naturaleza (humana y divina) haya sido formado bajo el carácter de un cosmos.

De ahí la necesidad de haberse formado o «creado» el «mundo» como templo o *hábitat* en el cual acontece ese encuentro entre el testigo presencial humano y la presencia

revelada del Dios que sale de su autoencierro. Ese doble movimiento (de Dios, del hombre) es paralelo y simétrico: a la formación de un cosmos como *hábitat* del hombre corresponde la determinación y auto-limitación del lado oscuro, indeterminado y salvaje del propio Dios.[1]

La razón de ese doble movimiento paralelo y simétrico de ascensión humana y de descenso divino estriba en que la relación hombre-Dios es una relación dialógica, una co-relación en la cual cada uno de los términos (hombre, Dios) se derrumba en la inanidad y en el vacío sin referencia al otro término. Dios, en este sentido, es tan *relativo* al hombre como éste a su Dios. Hay un doble modo de re-ligación: de Dios con su forma propia (el testigo presencial, verbal) y del hombre con el *ser* (divino) del que debe dar testimonio.

Ambos forman una conjunción absoluta, no relativa a nada. Pero cada uno de ellos se esfuma en el *nihil negativum* sin referencia al otro término. Eso significa que los avatares o aconteceres que se descubren, por ejemplo, en el curso histórico del hombre tienen su trasunto o contrapunto celestial como avatares divinos.

En este sentido las *revelaciones* que, aquí en la tierra, tienen lugar como determinaciones de la formación humana (o del decurso del *lógos* en su exposición simbólica) hallan su contrapunto en el movimiento metahistórico y metatemporal que acontece en el seno divino: contrapunto ontoteológico de las *dimensiones simbólicas* que fueron analizadas en mi libro *La edad del espíritu.*

A la formación del mundo a partir de la *silva (Magna Mater)* se corresponde, en contrapunto, la autocontracción divina que permite, de su *materia* indeterminada, gestarse una forma determinada, a modo de *hábitat* formado de lo

divino. Asimismo, al acontecimiento de la relación entre el testigo y la presencia divina (en la cumbre del Sinaí, o arriba del zigurat, o en los «fuegos» rituales brahmánicos) se corresponde la formación de la presencia de Dios como presencia de sí (en forma de testigo humano inmanente al propio Dios). Asimismo a la recepción del verbo y de la escritura santa se corresponde la formación de un *lógos* divino, o de una revelación de la esencia misma de Dios en forma de libro inmanente a esa esencia (así, en la teología del islam, la *haqiqac,* o «esencia», muhammadiana, o Corán celestial, inmanente al ser y al pensar-decir divino, verdadero verbo divino).

Las dimensiones del símbolo tienen, pues, estricta correlación como formas simbólicas que expresan el *lógos* inmanente al ser de Dios: el símbolo en el cual el Dios del límite se transfigura y se da forma simbólica. Tal movimiento inmanente al seno divino culmina en la formación divina del símbolo, en la cual el Dios del límite, al alcanzar la *consumación simbólica,* según se colige del análisis llevado a cabo en mi libro *La edad del espíritu,* llega a establecerse como *espíritu.*

Ese movimiento posee un número propio, un «antes» y un «después» específico, un ritmo temporal característico que no puede confundirse con el «tiempo del mundo», o con el tiempo en el cual habita el hombre como habitante del mundo. Es, respecto a esa temporalidad *(krónos),* el tiempo propio de un movimiento inmanente *(aion, aeternitas).* En virtud de él Dios se da forma y figura, dando rendimiento a su condición limítrofe: se va gestando hasta su culminación como *espíritu,* o como forma simbólica unificada y consumada.

En este sentido es completamente falsa la idea grecocristiana de un Dios inmóvil (así en san Agustín). El «género supremo» *kinésis,* movimiento (tal como se determina en el diálogo *Sofista* de Platón), debe pensarse en dos modos: como movimiento del mundo *(cósmos),* o como movimiento inmanente al ser divino. Y en este sentido es necesario distinguir dos «medidas» y «números» del ritmo (según el «antes» y el «después») de dicho movimiento: el tiempo inmanente, o ritmo, de ese movimiento interno al ser de Dios *(aeternitas)* y el tiempo específico al ritmo cósmico que reconoce el testigo humano como su propia temporalidad y cronología *(krónos).*

1. Sobre este tema apasionante ahonda Schelling en sus escritos posteriores a las *Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos relacionados con ella.* Ya en este texto distingue entre el *Grund* (fundamento) del ser (divino) y la *Existenz* (existencia): aquél es la oscura «base» que sostiene o soporta la extraversión *existencial,* al modo como la fuerza de la gravedad, en la naturaleza, aguanta la posibilidad de la sutilización y sublimación de las fuerzas naturales en la Luz. Asimismo en *Las edades del mundo,* a través de sus distintas versiones.

Hay, pues, en Dios un sustrato *natural* de naturaleza oscura e inconsciente, algo así como un basamento salvaje y fiero (lo que en el texto bíblico se conceptúa como la Ira de Dios, y sobre la cual insisten las tradiciones teosóficas de la Cábala, o un Jakob Böhme, tan presente en la reflexión tardía de Schelling). Tal sustrato oscuro es necesario para que Dios, por «autocontracción», pueda llegar a *revelarse.* Y en virtud de esa auto-revelación, pueda *existir* en sentido estricto. Dios, o el Ser, es sobre todo *Wille,* voluntad, como se afirma en las *Investigaciones...* Pero ésta tiene una duplicidad ínsita en su seno: es voluntad de Fundamento, o anhelo oscuro e inconsciente; y también voluntad de Existencia, y de Revelación, y como tal abierta al Entendimiento (a la Sabiduría divina).

11
Nombres de Dios

I

Las categorías ontológicas que analicé en *La edad del espíritu* pueden ser reflexionadas como categorías teológicas, o determinaciones del ser divino. La tradición formalizó esta cuestión al tratar el importante tema relativo a los nombres de Dios. Desde la antigua patrística y el gnosticismo, o ya desde Filón de Alejandría hasta el Pseudo Dionisio, o de éste a Ibn Arabí, o a Fray Luis de León, tal cuestión se halló en el centro del debate ontoteológico. Se suponía que el nombre dice lo que la cosa es, o que expresa la íntima naturaleza de la esencia, sacándola a luz y dándola a revelación en forma de atributos, o atribuciones, relativas al *ser* de Dios.

Cierto que esas atribuciones chocan con un límite mayor que deja en ocultación, o en retirada, el nombre de los nombres (el más específicamente propio, idéntico al ser y a la esencia de Dios mismo). Tal límite mayor, que en la experiencia mística es experimentado, determina el carácter innombrable (inexplicable, incomprensible) del *ser* de Dios (su carácter de *Theos Agnostos*). Pero ello no impide pensar en los posibles nombres divinos como en aquellas irradiaciones

energéticas que documentan acerca del carácter *revelado* de ese Dios.

En última instancia ese límite mayor, así como la dialéctica entre el sustrato oculto del ser de Dios y sus epifanías reveladas en los nombres certifica el carácter simbólico de la forma lógica que asume el Dios del límite. Ya que el símbolo se da a la revelación en la inteligencia y en la sensibilidad, pero remite siempre, en última instancia, al misterio que ese límite mayor preserva. Por eso el Dios del límite se da forma lógica a través de símbolos; o se abre al acontecer simbólico, en el cual se manifiesta y revela al testigo humano alzado hasta ese Límite Mayor.

Ese carácter simbólico del *lógos* divino dota de legitimidad a una determinación tentativa de aquellos nombres que, en forma de categorías, permiten revelar los atributos divinos, o lo que a la esencia de Dios puede atribuirse, aun cuando ese recorrido sea ensayístico: un tiento aventurero que choca en última instancia con la Tiniebla preservada por el Límite Mayor.

Pues las categorías (ontológicas, teológicas) son estructuralmente desbordadas por aquello (= x) a lo cual dicen, nombran o predican. Y ese referente es un Límite Mayor que se trasciende en el núcleo, encerrado en sí, del ser o de lo divino: eso que aquí se llama cerco hermético.

Una de las siete categorías simbólicas analizadas en *La edad del espíritu,* la sexta, relativa a la dialéctica de presencia/ausencia que se juega en ese Límite Mayor, y al acontecimiento simbólico en forma de acontecer místico, señala y destaca, preservándolo, ese carácter de toda categoría simbólica, siempre excedida y desbordada por la trascendencia estructural del ser, o de lo divino.

Se supone aquí la identidad dialéctica del ser y de Dios, y de las reflexiones (ontológica y teológica) que sobre ello pueden efectuarse. Esa identidad asegura la que también existe entre las categorías *lógicas* relativas al ser y a Dios. Esa identidad es dialéctica: el recorrido de las *categorías teológicas* no debe ser una tediosa repetición de la tabla categorial ontológica tratada en *La edad del espíritu.*

Ser y Dios son *lo mismo* en su diferencialidad manifiesta: *ser* posee género neutro impersonal; Dios sólo existe como término de la correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros. Por ello las categorías teológicas mantienen una relación de contrapunto con las ontológicas, pero destacan, a través de la escala musical de los engarces categoriales (concebidos como diferentes claves en que se registra la trama de narración o mito del acontecimiento simbólico), el carácter determinante de la relación presencial entre el testigo humano y la presencia divina.

De todas las categorías se destacan la tercera y cuarta dimensión que estipulan la relación (presencial, verbal) entre la revelación divina y el testigo: tales son las que determinan el hilo conductor de toda investigación categorial relativa a los nombres de Dios; ya que todo nombre exige un testigo que lo determine o reconozca; o es, siempre, un vehículo de comunicación que implica siempre una correlación presencial, dialógica.

Nada es Dios sin su correlación con el testigo humano. Nada es Dios sin aquel ente, el hombre, que puede testificar (probar, experimentar, conocer) la presencia de Dios que llega a revelarse. O que se presenta ante el testigo humano a través de un nombre que permite identificarlo. El hecho de que Dios se revele, si bien no agota el carácter relativo al ser

divino, constituye un hecho intrínseco y determinante de su ser.

Sin encuentro de hombre y Dios esos términos (hombre, Dios) se derrumban en el *nihil negativum,* se esfuman en el más total vacío, o pierden todo sentido e interés: se tornan irrelevantes y triviales. De ahí la necesidad en todas las religiones de establecer lo que en la tradición bíblica se llama *tienda del encuentro*: el lugar, el sitio, pertinente y propio, para el *descenso* del Dios del límite hasta darse como presencia (bajo forma de gloria, *sekinàh*; o como teofanía idólica, en imagen o artefacto); y para el *ascenso* de aquel «resto» comunitario destacado (casta brahmánica, tribu levítica, sacerdocio egipcio o mesopotámico, sacerdocio iraní de los «magos», resto santo del Israel profético, «pueblo de Dios», *ecclesia,* etc.) que puede legítimamente traspasar el límite que distingue lo profano de lo sagrado, el mundo laico del mundo en el cual se trama contacto con lo divino.

En el supuesto de que ese límite es *tabú* para toda existencia laica o profana relativa al cerco del aparecer, o para toda vida que discurra dentro de las leyes inmanentes que rigen dentro del mundo. Y sin embargo ese límite permite la mediación y el acceso en virtud del cual el mundo, y su habitante humano, pueden comunicar con aquel poder que les desborda, y que se da a presencia y palabra en distintas teofanías, o que se personaliza y personifica en forma de divinidad.

II

Las categorías ontológicas, como ya se vio en *La edad del espíritu,* se desprenden de un examen narrativo de la forma argumental en que acontece el *sym-balleín,* la co-incidencia entre la señal visible simbolizante y el sentido que ésta des-

prende. Son determinaciones que actúan como formas *a priori* en virtud de las cuales se hace posible tal acontecer simbólico, tal señalización del encaje entre la parte simbolizante (o testigo humano de la presencia) y lo que allí se simboliza (la presencia divina manifiesta).

Ya ese trasfondo mítico (argumental, narrativo) documentaba respecto al acontecer decisivo del encuentro del testigo humano con la presencia divina. Y las categorías perfilaban las diferentes y escalonadas condiciones de ese acontecer: el ámbito sagrado, o templo, en el cual tal encuentro acontecía, con su correlato temporal, la fiesta; o bien el sustrato matricial, o material, que debía ser «creado» o «determinado», a modo de templo del mundo, con el fin de propiciar dicho encuentro.

O bien el acontecer mismo de ese encuentro como despliegue de la relación presencial entre el testigo y la presencia, y el orden de comunicación (verbal, escrita) que entonces se producía; o el remanente de sentido que la exégesis de la palabra, o del relato del acontecer, podía determinar; o el núcleo místico al que remitía esa indagación del sentido; o bien, por último, la conjugación de todos estos episodios o avatares en un único acontecimiento, susceptible de ser relatado, argumentado y narrado, en el encuentro co-incidente del testigo humano con la presencia del Dios manifiesta en forma de ángel o *daímon* del sujeto.

Cada episodio del relato trasluce, en forma mítica (narrativa), una determinación lógica o categorial susceptible de «argumentación» que permite especificar el carácter, la naturaleza o las atribuciones esenciales relativas a lo divino. En cierto modo ese proto-mito, o relato originario, que coagula toda la sustancia del acontecer simbólico en forma na-

rrativa, desprende ya las determinaciones categoriales que permiten conceder nombre al ser de Dios.

Dios es, en consecuencia, lo que puede encabezarse como título, o establecerse como titular, de cada uno de esos episodios que el *mito* saca a luz como relato que hace la exégesis pertinente del acontecimiento simbólico:

1) Dios es, ante y sobre todo, nombrado y revelado como Gran Madre (Materia), o como Matriz potencial que abre el ámbito de toda revelación posible, *Magna Mater.*

2) Es, también, en relación de consecuencia y de posteridad (mítica y lógica), el creador y formador de un *cósmos,* o el que da orden, limitación, determinación y linde a esa sustancia matricial indeterminada y aorista (que constituye el primero y primigenio de sus nombres). Puede, pues, ser nombrado Dios creador y *cosmocrátor,* demiurgo conformador del *cósmos.*

3) Puede también ser nombrado Dios presente y revelado: presente ante el testigo humano. Y como testigo humano en el cual el Dios presente se revela (ojo testimonial de *Anthropos,* forma e imagen del propio Dios). Es, pues, el Dios que, en virtud de su autoinstitución como creador del cosmos, o como revelador de la forma que determina su primera y proteica comparecencia (la materia informe y aorista), puede al fin salir del autoencierro, o de la matriz potencial de su sustancia.

Y puede darse entonces a presencia y manifestación, hasta promover un desdoblamiento de sí en la forma y figura de aquello de sí dado a presencia (como forma y figura de lo divino) y aquello que puede contemplar y testificar en visión y en palabra esa presencia de sí.

En ese desdoblamiento Dios se deja determinar como relación, o correlación entre él mismo hecho presencia y aquel testimonio humano que da razón de esa presencia: como relación Dios-hombre, o como formación del propio testigo surgido de la entraña misma divina (*Anthropos* originario, revelación testimonial de la propia esencia divina).

4) Dios es, entonces, nombrado como *lógos,* palabra revelada. En tal palabra, manifiesta a través de testimonios orales, o recogida en textos sagrados, queda completado el círculo de nombres de Dios relativos a su carácter manifiesto, o al lado simbolizante del acontecer simbólico que se deja determinar bajo esos nombres: materia, cósmos, presencia y testigo *(anthropos),* y palabra revelada.

Dios es, pues, materia, madre y matriz de cuanto existe. Dios es cósmos: forma que delimita y ordena la materia. Dios es un Dios revelado y presente. Es presencia de sí (ante sí) que determina el testigo (ojo especular del propio Dios) como *anthropos* originario. Y es palabra, *lógos,* inmanente y proferida, en la cual consuma su manifestación en el cerco del aparecer o su carácter simbolizante en el curso mismo del acontecer simbólico.

5) Y Dios es, también, el remitente del sentido de toda esa revelación trazada en la palabra oral y ceremonial, o en palabra dramatizada en ritual, o impresa y recogida en escritura (en tablilla, papiro o rollo). Es, pues, nombrado como la clave, o la llave hermenéutica, que abre el cerrojo del sentido de esas palabras, acciones ceremoniales o textos, permitiendo su exégesis (alegórica, mística).

6) Pero Dios trasciende toda manifestación (en ídolos, figuras, palabras, escenificaciones rituales, textos), así como toda determinación de formas ideales que intervienen como

claves exegéticas y alegóricas del sentido. Trasciende y desborda todos los nombres que la alegoría (gnóstica, sapiencial) puede trazar. Debe ser llamado, pues, con un nombre que, de hecho, constituye la negación y la sublimación (superadora y superlativa) de todos los nombres.

Sólo en la paradoja y en el *oxymoron* del verbo místico puede, entonces, nombrarse a Dios (como luz tenebrosa o tiniebla de luz, como nombre innombrable e incomprensible). Propicia así una dialéctica de presencia/ausencia con el testigo alzado hasta el último confín del ser, o a lo que antes se ha llamado el Límite Mayor. Es nombrado entonces como Dios de silencio que, sin embargo, habla y se comunica en ese mismo silencio, o como Dios de la luz que, sin embargo, sume en tinieblas y oscuridad al testigo que accede a la raíz emanativa de toda iluminación e inteligencia.

7) Dios es, por último, nombrado como Ángel, *Daímon.* Es ese *Agathon Daímon,* o «buen genio», del que se habla ya en el *Poimandres* (en el *Hermes Trismegistos*). Constituye así el custodio y el acompañante de la aventura del hombre espiritual: su doble celeste, su ángel propio reluciente. Para consumar ese encuentro, sin embargo, dicho Dios debe descender, o debe ser urgido y movido al descenso que permite su encuentro con el testigo humano.

Dios puede ser llamado materia, *cósmos,* presencia, *anthropos,* palabra, llave hermenéutica, tiniebla luminosa, *agathon daímon:* todos estos nombres dan título y titularidad a cada uno de los episodios narrativos y argumentales que destila el acontecimiento simbólico, aquel en el cual se consuma la correlación entre hombre y Dios.

Tales serían algunos de los posibles nombres de Dios que se desprenden del examen de la tabla categorial modulada

en clave teológica. Pero ninguno de esos nombres, en su individualidad o en su conjunción y trama, permite agotar lo que Dios es. Ya que Dios desborda y trasciende su propia manifestación, y hasta las claves del sentido que permiten hacerla comprensible.

Dios trasciende a todos y cada uno de sus nombres o a toda la trama (mítica) de su revelación. Mantiene en ocultación un sustrato (= x) que hace posible el acontecer simbólico, pero que lo desborda y trasciende. Y es su ser limítrofe lo que determina ese mantenimiento. Pues el acontecer simbólico remite hacia más allá del límite que lo desencadena. Por eso tal acontecimiento es simbólico, ya que lo propio del símbolo es esa remisión al misterio.

Dios trasciende, pues, en tanto que Dios del límite, la trama argumental (mítica, categorial) a través de la cual se revela. Dios desborda su revelación, o su existenciación. El *ser* de Dios no se agota en su revelación o existencia. Desde el límite que le define se abre a la revelación, pudiendo entonces ser nombrado y designado.

Pero Dios es algo más que aquellos nombres (materia, mundo, presencia y hombre, palabra, sentido, luz-tiniebla, *agathon daímon*) indicadores de su existencia revelada. Ese suplemento, patente en la sexta categoría, o categoría mística, notifica sobre un sustrato de esencia (encerrado en sí) que rebasa toda posible denominación. Lo propio de Dios es el mantenimiento de ese sustrato que preserva su carácter trascendente (no identificable con su genuina denominación manifiesta como materia y mundo, como *anthropos,* como palabra, como Idea y como lo místico, o como el ángel daimónico del sujeto).

De hecho Dios es Dios del límite: Dios que, desde el límite que le instituye y constituye, mantiene a la vez ese sustrato y se abre, en virtud de la *cesura,* y del carácter *pasional* que acaso le identifica, a la revelación existencial. Hombre y Mundo, en este sentido, forman parte de la esencia manifestada y revelada, existente, de ese Dios del límite que, sin embargo, trasciende su propio testigo humano, o el ámbito cósmico en el que implanta su morada. Deja, pues, en el registro del enigma al nombre que más propia y esencialmente le define.

Ninguno de estos nombres se destaca como uno y único, o como nombre capaz de anular y superar a los demás. La gran tentación de todas las religiones (no sólo de las monoteístas) ha consistido siempre en instituir su propio panteón como el único capaz de surtir efectos religiosos de sentido, o de eficacia salvífica. Y en general los panteones religiosos particulares implican, ciertamente, la totalidad de las determinaciones expuestas, sólo que, por lo general, todas ellas suelen ser conducidas y guiadas por aquella que, en el eón propio y específico de dicha religión, prepondera como categoría hegemónica.

La *Magna Mater* predomina en el primer eón, correspondiente a las religiones de la protohistoria. Pero su presencia se mantiene viva en todo verdadero panteón religioso. Eso es especialmente válido en las religiones de Asia Menor, o de los «pueblos del mar» (cretenses, fenicios, filisteos), en los que esa presencia de la *Magna Mater* fue dominante y determinante, manteniéndose viva en el curso del Imperio Romano, especialmente en el bajo Imperio (cultos a Cibeles y Attis, a Astarté, a Diana Efesa, etc.).

Sorprendemos esa imperiosa presencia de la *Magna Mater* bajo forma espléndida y ambigua, forjadora de delicias y de catástrofes, en la figura mesopotámica de Ishtar, o Astarté, diosa de la fecundidad y del amor, reina de los placeres, deidad protectora de la prostitución sagrada del templo asirio o babilónico, esa figura a la que rehúsa Gilgamesh ofrecérsele como amante, escarmentado por el destino infeliz de aquellos con quienes Ishtar entró en relación.

Incluso en el sobrio panteón iraní, de marcada tendencia monoteísta (Ahura Mazda y sus seis *Amesha spenta,* o arcángeles zarathustrianos) comparece también la «madre de todos los vivientes», Anaíta, la matriz de la que surge el *Anthropos* originario (según la versión maniquea de este sustrato del panteón mazdeísta).

Algo semejante debe decirse de Eva, «madre de todos los vivientes», en la tradición hebrea: La mujer capaz de pisar, desde su presencia alzada en el firmamento, la cabeza de la serpiente, y que tiene la luna a sus pies (y lo mismo debe decirse de la Virgen de Isaías o de la Mujer del *Apocalipsis,* o de María en la tradición cristiana medieval, o de Fátima, la madre de Alí, en el *plerōma* de los catorce inmaculados del chiísmo duodecimal).

En toda gran religión comparece esa figura de la Madre Divina o de la Esencia femenina de Dios, matriz y potencia escondida de la propia divinidad. Tal figura, como ocurre con todos los nombres de Dios, admite una pluralidad posible de teofanías, a través de las cuales se determinan algunas de las múltiples relaciones que traman esos nombres entre sí.

Puede ser, por ejemplo, la madre terrenal fecunda, Diosa Tierra, Gea, la primera divinidad que emerge del *arjé,* de ese

«principio» que es, para Hesíodo, el caos *(jáos), o* el «bostezo» (o apertura) originario. O es, en cierto modo, un cónyuge femenino de ese *arjé,* concebido como *pro-arjé* (en la Gnosis valentiniana): figura de silencio *(Sygé)* que acompaña a *Bythos* (abismo) a modo de límite que lo retiene, o en forma de dedo sobre la boca que clausura su apertura (silencio); que es, asimismo, la entraña fecunda que incita a *Bythos* (abismo) a dársele a conocer, provocando de éste una «emisión», o *probolé,* de sí mismo en forma de simiente fecundante. Silencio, *Sygé,* es, entonces, materia y madre, o matriz, de todo que entonces surge: la inteligencia y la verdad, la palabra y la vida, el *anthropos* originario y la asamblea humana (o *ecclésia* eónica y celestial).

Lo mismo debe decirse de los demás nombres de Dios. Todos son determinantes, decisivos, de manera que mantienen siempre su vigencia y privilegio, por mucho que en tal o cual revelación, o en tal o cual panteón religioso particular, ocupen una posición más destacada o más escondida, o pasen al primer plano de la organización teológica del relato religioso, o, por el contrario, queden en la sombra, o sean incluso demonizados.

12

Nietzsche y la religión del espíritu

I

Quiero destacar en este texto la contribución *positiva* y *afirmativa* de Nietzsche en relación a la religión. Me interesan, en cambio, mucho menos las actitudes *críticas* de Nietzsche en relación a ciertas formas de religiosidad que pasan por la criba de su método genealógico, por ejemplo en su obra *Genealogía de la moral.*

Este Nietzsche que me interesa menos es el que Eugen Fink califica de «filósofo de la sospecha». Es el Nietzsche más tributario de una cierta tradición moderna, de raíz ilustrada, que en el siglo romántico adquiere carta de ciudadanía. Tal filosofía de la sospecha toma la religión como un fenómeno que carece de consistencia intrínseca, y que por consiguiente debe ser descubierto en su mentira, falacia o ilusión desde un método que revele o desvele su verdad latente, una verdad concebida como inconsciente. En este punto Nietzsche queda próximo a Feuerbach y Marx y constituye un antecedente de Freud. Pero no es esta tradición de «filosofía de la sospecha» en la cual se inscribe, ciertamente, Nietzsche, la que más me interesa destacar en este texto.

Personalmente considero que el mejor Nietzsche no es tanto el que filosofa a golpes de martillo, o el que intenta

derribar ídolos milenarios, o valores seculares, cuanto el filósofo *afirmativo* capaz de construir un extraordinario poema filosófico que se llama *Así habló Zarathustra.* Siento en este punto disentir de mi colega y maestro, querido y admirado, José María Valverde, que tiene en bastante poca estima esta obra de Nietzsche. A mí es, sin duda, la que más me maravilla, aun reconociéndole altibajos tremendos y recaídas en la más torpe trivialidad. Pero capítulos como «La visión y el enigma», o en general todo el tercer libro; y sobre todo la premonición magnífica que constituye, ya en el primer libro, el texto titulado «Las tres metamorfosis del espíritu», me valen sin duda más que todo el conjunto restante de obra nietzscheana, tanto publicada como póstuma.

Más que las actitudes críticas y negativas de Nietzsche en relación a la experiencia religiosa me interesa destacar su contribución al enriquecimiento de la misma. ¿Cómo? ¿Nietzsche un pensador religioso? Efectivamente: ésta es la óptica que quisiera aquí destacar.

Creo, ciertamente, que Nietzsche constituye una figura fundamental dentro del marco de religiosidad característico de la modernidad. Tal forma de religión *moderna* es lo que en mi libro *La edad del espíritu* llamo la *religión del espíritu*: una forma de religiosidad que tuvo su profecía oracular, su premonición, en el monje calabrés Joaquín di Fiore, hacia finales del siglo XII. Pero que sólo en el mundo moderno, desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo romántico (y después de él) adquiere forma perfecta. Esta religión se corresponde con una época o edad que llamo, en dicho libro, *la edad del espíritu,* expresión que da título al propio libro: tal fue la edad profetizada por Joaquín di Fiore.

Lo característico de esa edad del espíritu, y de la experiencia religiosa que le corresponde, consiste en que en ella se derrumba y resquebraja el *imaginario simbólico* sobre el cual se asienta la religión tradicional y sus formas características de *culto,* así como sus peculiares formas narrativas (míticas), con sus teofanías correspondientes; y sus formas rituales y sacrificiales. El universo simbólico en el cual lo sagrado hace siempre acto de presentación en el mundo queda, pues, en la «edad del espíritu», en régimen de ocultación. Pero en ese régimen sigue existiendo y dando señales de vida.

A partir del siglo ilustrado, y sobre todo en el Romanticismo, y desde luego en Nietzsche, esa *religión del espíritu* invadirá un territorio completamente ambiguo, limítrofe entre la «racionalidad» característica de la *edad de la razón* de cierta tradición ilustrada y el lento e irreversible retomo del simbolismo relativo a lo sagrado. Tal es el territorio de la estética.

En cualquier caso en Nietzsche se formula con claridad el contenido y la forma de una experiencia religiosa polarizada por la *idea* de espíritu. Éste, de siempre, asume un carácter siempre póstumo, liminar, escatológico: es, en el esquema trinitario, la tercera y última de las hipóstasis o de las personas. En Nietzsche, además, esa figura escatológica, a la que se aspira, y que constituye un polo norte o una estrella polar que orienta desde el horizonte, asume un carácter perfectamente recognoscible dentro de múltiples tradiciones religiosas. Esta forma la encontramos en las tradiciones védicas e indoiraníes, en los últimos momentos de la tradición profética judía, y posteriormente en el cristianismo y el islam.

Me refiero a la sustitución de una idea vetusta de lo divino por un régimen de novedad en el cual lo divino se revela a través de una *antropomorfosis*, a modo de *Anthropos* celestial (por muy terreno que se afirme). O si se quiere como *Adam* originario, anterior al hijo del *humus,* el «humilde», el «hombre». Sólo que Nietzsche, en pura lógica de su religiosidad «del espíritu», concibe esa figura no tanto como una figura previa y anterior al hecho humano existente, o al *Adam* de arcilla y barro, cuanto como una figura a la que se aspira, y que aparece como proyecto y tarea en el horizonte bajo la denominación del *sobre-hombre, Uebermensch.*

Tal será la antropomorfosis del «Dios que viene», de ese Dionisio que eternamente retorna, o que «adviene» como presencia en el horizonte, en el cual se coagula toda la revelación teofánica de la experiencia religiosa de Nietzsche.

II

Quisiera que se tuviese presente el capítulo de Así *habló Zarathustra* titulado «Las tres transformaciones del espíritu», del cual voy a reparar sobre todo en el título: Se trata de tres transformaciones (o metamorfosis, que viene a ser lo mismo): «De cómo el camello se transforma en león y éste en niño».

Tres transformaciones: no dos ni cuatro. El esquema es temario, trinitario. Punto este que desearía destacar. En segundo lugar esas transformaciones (podríamos llamarlas también transfiguraciones) lo son *del espíritu,* un concepto que puede sorprender a lectores poco atentos de Nietzsche, pero que, de hecho, invade de parte a parte *Así habló Zarathustra,* para desesperación de tradiciones «materialistas»; pues en ciertas tradiciones de la modernidad se supone, con

gran ceguera, que el espíritu se contrapone a la materia, cosa completamente falsa. Espíritu, bueno es recordarlo, es un término con poca relevancia en el marco de la filosofía griega.

Espíritu, *pneuma* (en hebreo *ruah*) no se contrapone a cuerpo ni a materia sino a «carne» *(sarkx),* en el supuesto de que ésta puede abarcar, en el caso del hombre, tanto su cuerpo como sus componentes anímicos y mentales, o su «corazón». Es un concepto con escasa o nula relevancia en el marco de la filosofía griega. Adquiere carta de ciudadanía filosófica en la Stoa, donde, por cierto, el *pneuma* tiene poder de «penetración» en una materia concebida como «porosa», susceptible de ser aventada e insuflada por el *pneuma* (y por el *lógos* inmanente de éste).

En la tradición bíblica el *ruah* es lo que agita las aptitudes visionarias del profeta, o el que inspira a éste su palabra «proferida» (o profética). Asimismo inspira la sabiduría del justo juez, o el rey sabio en sus decisiones. Puede ser también un «mal» espíritu. El buen *ruah* es, en última instancia, el espíritu santo, o espíritu del Santo de los santos (Dios). Constituye una hipóstasis de éste a través de la cual imparte dones y gracias, o suscita mensajes.

Como espíritu mensajero asume la figura del ave mensajera que lleva una misiva, o que anuncia la palabra de Dios (así en el bautismo de Jesús, o en el *Poema de la perla*). Asimismo, como viento huracanado, se esparce en Pentecostés sobre los apóstoles, fundando la comunidad carismática. Asume la forma de una lengua de fuego, una para cada uno de los enviados (apóstoles). En el *Evangelio de Juan* constituye un «segundo enviado», prometido por el Cristo que iluminará las mentes y abrirá los corazones en relación a

una plena inteligencia de las palabras proferidas por el *Lógos*. Si éste es el «exégeta» del Padre, el Espíritu (llamado paráclito, abogado o defensor) hará plenamente pública y transparente esa exégesis.

III

He hecho referencia anteriormente al profeta de la «edad del espíritu», Joaquín di Fiore. Quisiera, antes de avanzar, dejar este punto clarificado. A través de una grandiosa concepción teológica de la historia y del acontecer simbólico percibe la teleología que va guiando los acontecimientos hacia una próxima revelación de esta Tercera Persona.

Ésta se hallaba todavía dormida en el primer *status* (término joaquinista expreso para cada «tiempo» de la revelación). En el Antiguo Testamento dominaba la primera persona, el Padre, si bien ya desde el movimiento profético puede comenzarse a advertir la presencia del Hijo de Dios, del *Verbum Dei*. Éste se muestra «en espíritu», mientras que la disposición de marcos legales, así como la literalidad de la escritura, pertenece por derecho propio a la teofanía de la primera persona.

Con el advenimiento al mundo del Verbo de Dios y la compilación del Nuevo Testamento se transita hacia la *literalidad* de la expresión relativa a la Segunda Persona. Aparece Cristo en la carne y en la letra, si bien ya en sus palabras, y en los textos que las recogen (particularmente en el *Evangelio de Juan* y en el *Apocalipsis*), se anuncia proféticamente el advenimiento del Espíritu Santo. Éste se halla, pues, oculto, a modo de referencia metonímica y «espiritual».

Joaquín di Fiore piensa que la historia del mundo está por fin madura para la plena revelación y expansión de la Ter-

cera Persona, de manera que pueda hablarse de un tercer *status* en el régimen de la revelación. Éste implicaría una general iluminación de las mentes en el entendimiento de la revelación divina, manifestada *literalmente* en las Sagradas Escrituras. La inteligencia espiritual de éstas no precisa, necesariamente, una nueva revelación literal y textual.

Por definición la forma de actuar del Espíritu consiste en iluminar las mentes abriéndolas al entendimiento completo de los arcanos y de las resistencias que ofrece la «carne» *(litteram)* del texto. Más bien se trata de una difusión de las «luces» que el Espíritu imparte sobre todas las gentes, de manera que se abran sus ojos y sus oídos en relación a las palabras depositadas en las Sagradas Escrituras.

El propio abad calabrés, como profeta y heraldo de este advenimiento del Espíritu, propone una lectura de las Escrituras en virtud de la cual se rebase toda forma hermenéutica normal, la inteligencia literal, anagógica, alegórica y tipológica del texto bíblico, en dirección a una comprensión del mismo *secundum spiritum.* Con este fin va mostrando la «concordancia» del Antiguo y del Nuevo Testamento a través de figuras típicas, como la dualidad entre Sara y Agar, o los siete sellos del *Apocalipsis,* o las cuatro figuras que aparecen en la visión de Daniel.

Pero de esa exégesis intratextual no extrae formas alegóricas sino sugerencias relativas a la profecía que determina toda su orientación exegética: la que anuncia el advenimiento del tercer *status,* el Espíritu, prefigurado ya en algunas de estas figuras.

Al tiempo de los casados, patriarcas, reyes, profetas, guiados primero por la ley natural, y a partir de Noé por la alianza divina, sigue la edad de los clérigos, que se inicia

con Pedro. A esa edad debe seguir el tiempo de los «espirituales», o de los hombres que viven en una forma nueva de comunidad, que ni es familiar ni es propiamente eclesiástica: una genuina *comunidad espiritual* que ha sido anticipada y prefigurada por las órdenes contemplativas, especialmente por la orden de San Benito y por el Císter. En este sentido funda el monje calabrés su propia comunidad espiritual.

En cierto modo anuncia nuevas formas de comunidad que vitalizarían la cristiandad al informarla de los principios que gobiernan la «inteligencia espiritual» de los grandes dogmas del cristianismo. La orden de San Francisco tendió a considerar proféticas estas palabras de Joaquín di Fiore, que interpretó *pro domo sua.* Vieron muchos franciscanos cumplirse la profecía joaquinita en la figura carismática de Francisco de Asís y en la orden que fundó.

Al *status* natural *(ante legem),* previo a la manifestación de la Ley (desde Noé, con quien se establece el primer pacto entre Dios y la humanidad, hasta Moisés, que acoge las tablas de la ley), sigue la edad en que se vive *sub legem.* Esa edad establece el primado de lo literal. El propio Verbo de Dios se manifiesta en la carne, y se expresa de modo literal en el Nuevo Testamento. Pero en el tercer *status,* o «edad del espíritu», éste se difunde de modo ecuménico, estableciendo su plena hegemonía. Pero, por definición, no puede encamarse ni revelarse de manera manifiesta. No se revela a través de un «evangelio» nuevo, o de una nueva escritura, que revoque la vigencia de la *letra* del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Lo propio del espíritu no es revelarse en escritura literal sino *inspirar* la inteligencia de manera que se desvelen todos los arcanos que la impregnación de carne y literalidad

ocasionan en las escrituras vigentes y existentes. Se inicia, pues, con este *status* una era de inspiración; en cierto modo se inaugura un «tiempo de ocultación» como el que ya había presentido, de modo profético, la comunidad chiíta duodecimal dentro de la religión del islam.

En ese nuevo *status* no se aguarda una nueva revelación literal, legisladora; tampoco una nueva expresión camal del Verbo divino, o del Libro que desciende del cielo. Ahora se ha transitado del régimen de revelación expresa al régimen de la *inspiración.* Ahora el acontecimiento simbólico ha desbordado y trascendido todos los signos o vestigios que lo mantenían atado y sometido al imperio de la legalidad o de la letra, o al ámbito de la carne. De la naturaleza y la ley se ha transitado al fin al reino presentido y aguardado de la Gracia, que es el elemento mismo del Espíritu.[1]

IV

El carácter *espiritual* de la aventura filosófica y religiosa nietzscheana queda plenamente puesto de manifiesto en el carácter decididamente *teleológico* que presenta la dialéctica de la Voluntad de Poder. A pesar de la verbal diatriba contra todo finalismo, lo cierto es que Nietzsche presenta, en un bello pasaje de *Así habló Zarathustra,* una trama escalonada de engarces y revelaciones mediante las cuales el Espíritu, dinamizado por la Voluntad de Poder, se va formando y transformando.

Habla Nietzsche de las tres grandes *metamorfosis* del espíritu: de cómo el Camello se convierte en León y este en Niño. El Camello, símbolo de la servidumbre y la obediencia, haría referencia a un primer *status* relativo a la aceptación inicial del Espíritu del sustrato de reglas y de valores que lo encadenan, en el cual se va formando y disciplinan-

do. El León, León de Judá, constituye el elemento antitético y polémico, capaz de sacudirse toda esa terrible losa de las leyes heterónomas; capaz por ello de pronunciar frente al «tú debes» (kantiano) un enérgico «yo quiero» (acorde y conforme a la *voluntad de poder*).

Pero finalmente el León debe convertirse en Niño. Éste es el *telos,* la *entelequia,* de este proceso que Nietzsche concibe en términos de metamorfosis. El Niño, dice Nietzsche, «es inocencia y olvido; una rueda que gira; una santa afirmación; un santo decir "sí"».

En tanto que «rueda que gira», parece encarnar el poderoso símbolo ontológico del «eterno retorno de lo igual». En su condición de «inocencia y olvido», parece anegar todas las culpas e imperativos del deber y del poder que asolaban a sus progenitores, el Camello y el León. En tanto que sujeto y testigo de la «gran afirmación», asume la condición de intérprete del Eterno Retorno de lo Igual, y de su corolario ético, el *amor fati.* Éste debe entenderse como amor a la *consumación,* o aceptación de ésta como lo que es: cópula (amorosa) en torno a la cual «todo gira»: extraordinaria metáfora de la consumación *final* de este proceso teleológico, metamórfico, del Espíritu.

Pero sobre todo en el símbolo del Infante, o del Niño «que ha de venir», se proyecta en ese horizonte de consumación espiritual la figura testimonial del Futuro: el testigo encamado en un Hombre que es «más» que Hombre, verdadero Superhombre, *Uebermensch.* Es el hombre que se halla situado en ese horizonte de consumación; o que se alza de su caída en el mundo, elevándose hacia la línea del horizonte: verdadero sujeto fronterizo. En él se encarna, en forma de asíntota *ideal,* la figura misma del testigo que revela el

status propio del Espíritu consumado; el sujeto contemporáneo a una auténtica *edad del espíritu.*

Constituye el *Puer aeternus* que de esa metamorfosis puede surgir. La historia del espíritu es una retorta alquímica en la cual tal *causa final* se va constituyendo. A través de sus diferentes formas va cumpliendo el espíritu su propio despliegue diacrónico, consumando al final su última metamorfosis: la gestación del Niño áureo y solar en el que resucita todo lo que hay, girando y bailando en tomo a su forma testimonial, síntesis espiritual y *sim-bálica* del testigo y lo sagrado.

En esa re-suscitación de la totalidad de lo existente se cumple la ley del Retomo: el Espíritu vuelve eternamente de Sí a Sí, encamándose y materializándose en esa figura *ideal,* presente en el horizonte, del *Puer aetemus* correspondiente a su última y final metamorfosis.

De hecho Nietzsche trata de imaginar y pensar esa figura ideal como *real,* como acto cumplido o *en telequia*: ello da a su concepto de Eterno Retorno su máximo rigor y profundidad: lo concibe, en la línea de inspiración de Goethe, como el *instante-eternidad* en el cual el doble infinito del pasado y del futuro parecen ser plenamente replegados: se rebobinan en el *gozne* de un Pórtico llamado Instante. En él insiste en plena consumación, ese doble infinito en pura condición de repliegue.

1. En la reflexión del último Schelling, en su *Filosofía de la Revelación,* el *status* espiritual es evocado con expresa referencia a Joaquín di Fiore. A la edad del Padre, que en el marco eclesiástico corresponde con el primado «católico» de la Iglesia de Pedro, y a la edad del Hijo, que en clara rebeldía con ésta instaura Pablo (y tras él el gran eón reformista), seguiría en el futuro, como premisa escatológica, una Iglesia de Juan, en la que reine e impere por fin el *status* del Espíritu, o del Libre Espíritu. Tal sería la Causa final de toda la trama de la revelación, que culminaría así en un horizonte finalístico de *consumación espiritual.* Tal consumación estaría determinada por la revelación del Evangelio Eterno, o del

Evangelio juánico del Amor: el que revela la *cópula* unitiva y conjuntiva de todos los componentes de la realidad del Espíritu.

13

Wagner y Nietzsche

Los dos pretendían lo mismo: fundar una nueva religión. Lo procuraban, sin embargo, por caminos diferentes; en cualquier caso incompatibles. Wagner era un animal teatral: su mundo era el tablado escénico. Nietzsche era hijo de un pastor protestante: le fascinaba la mascarada teatral de origen dionisíaco. Pero la pasión por la *verdad* le consumía las entrañas. De ahí su necesidad imperiosa por revelar lo que toda máscara encierra dentro de sí; o por conducir la palabra y la escritura por la vía del *desenmascaramiento.*

Nietzsche pretendía la cuadratura del círculo: mostrar a la vez la *nada* que tras la máscara teatral se escondía; y combatir ese *nihilismo* a través de la afirmación positiva de una buena nueva religiosa. Su libro principal, *Así habló Zarathustra,* la proclamaba a los cuatro vientos; era la religión del espíritu en su triple metamorfosis, o en su revelación escatológica como *antropomorfosis* divina.

Le cupo a Nietzsche recordar la idea del *Anthropos* celestial, o del Adán del futuro, trascendental y trascendente en relación al hombre del presente (al Adán hijo del *humus,* mezcla de planta y superhombre). Pero esa proclama ontoteológica parecía sofrenada por el pronunciamiento del filósofo intempestivo en relación a la verdad de su época: la re-

velación del *nihilismo* como sustancia del espíritu del tiempo. De hecho combatía su época con la referencia *futura* al horizonte del superhombre. Y *Así habló Zarathustra* era, justamente, la escritura sagrada que proclamaba esa profecía.

Pero le faltaba justamente el elemento que podía aportarle Wagner para hacer inapelable la proclama: la música. Le faltaba justamente aquello de lo cual Wagner rebosaba. Por lo cual se vio en la exigencia tremenda de convertir lo que se le había concedido como don, el lenguaje y la escritura, en materia prima para su notación musical.

Sólo que el pentagrama de que disponía era, sobre todo, conceptual. Y aunque la fuerza lírica que disponía su paleta de gran estilista y escritor era inconmensurable, su magia no llegaba al extremo de transmutar el lenguaje escrito en partitura musical. Sus composiciones musicales no daban la dimensión exigida; Wagner, el rival, el gran contemporáneo, las refutaba enteramente. La fortaleza de Nietzsche se hallaba en el lenguaje; pero le fallaba la liturgia. De ahí su capacidad por comprender como nadie lo que amaba y noblemente envidiaba de esa música wagneriana; así como todo aquello que le distanciaba de ella hasta el hastío.

De hecho no hubo un *caso Wagner* sino un caso sorprendente de la imposible relación entre dos espíritus que se necesitaban en su misma incompatibilidad: el filósofo que domina el cambio de siglo; y el artista postromántico por excelencia: el músico que hizo de su elemento artístico, el *drama musical,* una forma elevada al rango de verdadera *religión del arte.* O que desveló el designio de todo arte y de toda estética: suplantar el universo simbólico propio y específico de la religión a través de una nueva liturgia ambivalen-

te, fruto a la vez de la inspiración simbólica religiosa y de la «voluntad de verdad» característica de la Ilustración. En Wagner esta voluntad, sin embargo, quedaba anestesiada merced al poder mágico y cauterizador de la melodía infinita.

14
La Semana Santa de Sevilla

I

La Semana Santa de Sevilla es, ante todo, la escenificación del *Vía Crucis.* Como dice en un artículo Carlos Colón, es preciso trascender el carácter estético y sinestésico de esta fiesta de *los sentidos* hasta alcanzar, a través de la profusión barroca de formas que exhibe, su genuino *sentido.* Éste desprende de toda esa complejidad de formas sensibles, que hablan a la vista, al olfato y al oído, su núcleo de significación. Porque se trata de un símbolo implantado en la ciudad, convertida toda ella en templo. Y lo que en el símbolo se simboliza es el misterio de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo.

En la iconografía sevillana se despliega la polaridad entre la sublimidad expresiva de las tallas del Cristo de Pasión, con su expresión de Dolor apaciguado, Gran Poder e infinita mansedumbre; y la Belleza radiante, plenamente antropomórfica, de la Virgen de Dolores, con toda su carga emocional de esperanza: Esperanza Macarena y Trianera. Esa Belleza se recoge en íntimos presentimientos en la Virgen de la Amargura, o en la Virgen de la Cofradía de la Estrella.

Hay una voluntad fetichista en la estética barroca de las tallas, de la indumentaria de las imágenes, o del andamiaje

de los pasos. La otra cara del fetiche, con toda su riqueza ornamental y su belleza facial, debe verse en la potente necrofilia de la estética barroca. Detrás del rostro hermoso de la *Madonna* glorificada se percibe la obsesión por la Calavera. El esqueleto domina el imaginario sevillano de la fiesta.

En el paso del Santo Entierro, que en cierto modo cierra la serie de Siete Días de la Semana Santa (en la jomada del Sábado Santo), se pone de relieve este aspecto del modo más expresivo: un esqueleto («la Canina») preside de forma macabra y grotesca el paso, evocando figuras de las Danzas de la Muerte medievales. El esqueleto está sentado en la base de la Cruz, que lo domina y vence: una inscripción alude a esa victoria de la cruz sobre la muerte.

El término andaluz específico para el esqueleto es la *canina*: quizás en relación al «hambre canina», expresivo de grandes hambrunas. *Canina* omnipresente en las trágicas epidemias, de peste y fiebre amarilla, que conceden a Sevilla su calendario siniestro; un calendario de *terribilità* barroca bien real, trágicamente efectivo, como el que tuvo que sufrir la ciudad a mediados del siglo XVII y en el paso del siglo XVIII al XIX.

In ictu oculi, en un abrir y cerrar de ojos: así nació, creció y decayó la Sevilla cosmopolita del siglo XVI, suma de todas las grandezas, verdadera hoguera de vanidades que en el siglo XVII presentó un saldo de desolación y decadencia. Valdés Leal supo expresar esa general liquidación de valores y de prestigios en sus célebres lienzos del Hospital de la Caridad. Miguel de Mañara expresó, en su historia real y en su leyenda virtual, el símbolo encarnado y viviente del santoral sevillano.

La muerte, personificada en la *canina;* muerte epidémica; también muerte pasional, la que resulta del crimen. En algún icono pueden advertirse las huellas de esta muerte callejera, efecto de la reyerta pasional. Así en el caso de la gestación de la talla del Cachorro, nombre del gitano que expiraba tras el altercado y que, al parecer, inspiró al escultor del expresivo Cristo crucificado de este importante paso que sale el Viernes Santo.

La muerte es omnipresente; es la otra cara del despliegue icónico de belleza y majestad. La muerte es el paradigma mismo de todo desgarramiento y desaveniencia. Es la personificación de una *arritmia* que actúa como trágica cesura. En la Semana Santa de Sevilla se apercibe la lucha, la agonía entre estos polos existenciales del Sentido y del Sinsentido, de la Vida que se recrea y de la Muerte que a todos afecta e iguala; o de la Belleza que se sobrepone al absurdo de la desolación letal, tanática, y de la Muerte, hambrienta y devoradora como un Can, que esparce su *miasma* pestilente epidémico sobre la desolada y empobrecida urbe en la que, sin embargo, se renueva el rito festivo sacrificial.

In ictu oculi: en un abrir y cerrar de ojos. Así llegará la muerte, como un ladrón en la noche; y propagará su *miasma* por doquier, en forma abrupta, a través de la progresión epidémica, gran peste o fiebre amarilla; o bien visitará a tal o cual personaje de forma taimada y traicionera, cuando más envanecido se halle, más seguro de su implantación en la vida, acaso en la cumbre de su exaltación y poder.

La muerte domina el imaginario sevillano desde mediados del trágico siglo XVII; Valdés Leal dio forma a esta omnipresencia de la muerte. Pero lo sagrado se toma su desquite a través del despliegue formal de imágenes (que destacan su

lado fascinante y hechicero). Las Inmaculadas de Murillo dan presencia visual a la Reina del Cielo, con la luna bajo sus pies; aparecen elevadas suavemente por un cortejo de ángeles; se hallan captadas en pleno vuelo de majestad; pero poseen la ingenuidad adolescente de una doncella súbitamente elevada al rango de divinidad.

Hay un misterio relativo a la Virgen María que constituye, acaso, el emblema teologal de la ciudad de Sevilla; me refiero al hecho singular, ardientemente defendido por los sevillanos antes de su definición como dogma, de que la Virgen fuese concebida sin pecado original: *Sine labe concepta,* sin pecado concebida. Esa naturaleza cuasidivina de la Virgen explica su exaltación en la imaginería y en la piedad sevillana. Pero su imponente majestad, subrayada por el tocado, la indumentaria, el manto, esconde un rostro de angustia, amargura, dolor y esperanza que excita y suscita la inmediata identificación emocional.

Esas figuras de los pasos son, de hecho, mascarillas que refrendan su naturaleza fetichista. Por debajo del rostro nada hay: eso lo saben las «vestidoras» de las imágenes; tan sólo un dispositivo elemental de maniquí que aguanta la hermosa máscara. Debe ser revestido celosamente ese andamiaje, con ropa interior, enaguas, faja; y recubriendo ésta el vestido imponente, el tocado, el manto y toda la profusión de adornos que confieren identidad inigualable a cada Virgen.

Bajo el rostro de la máscara subyace el vacío de un cuerpo ingrávido sostenido en volandas por el capataz y su equipo de costaleros, rodeado de cirios y bajo palio. Pero esa máscara está vivificada por la emoción religiosa y estética del cortejo procesional y de todos los partícipes en la ce-

lebración. Está imantada por la fuerza de la piedad sentimental de todo el pueblo sevillano. Éste renueva viejas creencias y cultos en la *Venus Genetrix,* en su versión de Afrodita celestial, a través de su probada vocación mariana.

II

En la procesión de Semana Santa de Sevilla hay dos momentos privilegiados que acaparan el centro máximo de la atención y del interés: la salida de la procesión y el retorno de ésta a la iglesia de la cual partió. Simbolizan del mejor modo los grandes misterios de la vida y la muerte; o del nacimiento y la extinción.

La salida de los pasos tiene todas las trazas de un parto; como éste, debe extremarse el cuidado para que por el angosto pasillo pueda ir surgiendo la criatura. La angustia y el dramatismo que genera esa emergencia se trueca en alborozo una vez el paso ha salido del claustro materno en el que se hallaba depositado, aguardando su aparición en la luz pública de la calle o de la plaza. La saeta suele dar cauce expresivo a la alegría contenida mientras el proceso de salida del paso tiene lugar.

La retirada del paso significa el retorno al útero del templo, en donde vivirá una existencia fetal hasta el renacimiento periódico, un año después. Simboliza la buena muerte como situación idónea de tránsito hacia una vida diferente.

Entre estos dos tiempos fuertes en los que hace acto de presencia lo sagrado circula la vida procesional, metáfora idónea del *homo viator.*

El paso por la *carrera oficial,* donde cada procesión adquiere identidad civil al ser reconocida por las autoridades

políticas y eclesiásticas, permite que cada cofradía efectúe su peculiar trayecto cívico, expresión de un estilo propio, a través de las angostas y hacinadas callejas del casco viejo sevillano, o a través del puente de Triana, o por las grandes avenidas del ensanche, o por las afueras del extrarradio. Cada procesión se traza así su propia silueta en la vida en la ciudad.

Se da la significativa paradoja que aquellas procesiones que más intensifican el carácter marcadamente religioso de la fiesta, invitando al recogimiento piadoso y a la interiorización del acto de *religatio* son, también, las que suelen alcanzar mayor nivel desde el punto de vista del arte y de la estética. Logran esa espiritualización de lo religioso a través de la invitación a la compostura y el silencio; o tan sólo rompen éste mediante el trío de la capilla (oboe, fagot y clarinete); suelen sugerir seriedad y duelo a través de la indumentaria color morado o negro de los nazarenos y penitentes.

Eso no quita belleza y magnificencia artística a las procesiones más alegres y rumbosas, como por ejemplo las relativas a las cofradías de la Macarena y de la Esperanza de Triana. Del mismo modo como se juega una dialéctica constante entre el dominio religioso y el estético, también se juega dentro de cada uno de estos polos una dialéctica interna. La contraposición se produce, de forma coordinada, en el plano religioso y el estético.

En el registro de la religión esa polaridad es evidente. Por un lado la religiosidad interior, recogida y espiritualizada, del Cristo del Silencio y Jesús del Gran Poder o de la Virgen de la Amargura. En estricta contraposición a esta forma sobria de piedad sorprende la expresión extravertida de la de-

voción popular, la que alcanza su expresión paradigmática, así como el límite infranqueable de la belleza (antes de deslizarse por los abismos de lo horrendo), en el caso de las Vírgenes de la Esperanza Macarena y Trianera.

Pero la misma polarización acontece en el registro del arte y de la estética. Por una parte se produce una estética de lo sublime que revela la santidad y elevación del misterio de la Pasión y Muerte de Jesús; en esa estética no se hace ninguna concesión a la imaginería fetichista. Pero en el polo contrapuesto se asiste a un auténtico desbordamiento de imaginación y fantasía volcadas a la adoración casi idolátrica de todos los ornamentos y abalorios que componen el Icono venerado.

Tal es la estética abarrocada de los pasos de las Vírgenes de la Esperanza, donde el *horror vacui* domina sobre los pasos principales, atiborrándoles de talismanes ornamentales de naturaleza mágica: así los tréboles de esmeralda, regalados por el torero Joselito, que resplandecen en el corpiño de la Virgen Macarena.

15

Arcángel Gabriel[1]

I

Hay estilos escultóricos que dialogan alegremente con el espacio exterior y que no temen la invasión arrolladora y absorbente del medio arquitectónico o urbanístico en que se despliegan.

Hay también esculturas que interiorizan y subliman el principio del volumen y la exigencia tridimensional hacia un juego de cromatismos que parece emparentarías con la pintura, sugiriendo cierta voluntad bidimensional gobernada por el lenguaje de los colores.

Hay, por último, esculturas con clara vocación escénica o escenográfica en las que se integra el espacio arquitectónico y urbanístico, a la vez que el juego tonal del colorido, con vistas a construir representaciones de vocación dramática.

Yo creo que la originalidad de la escultura de Susana Solano estriba en la forma contundente con que toma distancias con esas tres posibilidades de la escultura. Podría hablarse de tres tentaciones que bañan de ambigüedad el proyecto escultórico: 1) La absorción invasora de los espacios arquitectónicos y urbanísticos; 2) La sublimación lírica del principio cromático que propone la pintura; 3) La formación

de escenarios de vocación dramática según los imperativos del teatro.

Presionada por la arquitectura, la pintura y el teatro, la escultura corre el riesgo de diluir su identidad, o de borrar su característica diferencia. Arte de los volúmenes, tradicionalmente ha establecido ciertas convenciones mediante las cuales afirma su peculiaridad indelegable. Uno de los expedientes es el principio estatuario: la creación de un *podium* o incluso de una escalinata, que destaca su presencia indiscutible. Hoy quizás no son tiempos buenos para esta suerte de afirmación desafiante.

El escultor tiene, antes que nada, que defender su ámbito específico de actuación. Y con ese fin puede entonces trazar, con radical firmeza, todo aquello que expresa rotundamente la distinción entre su espacio y la intemperie.

Por eso Susana Solano establece por todas partes barreras entre sus composiciones y los espacios circundantes. Cumplen éstas la función del *podium* o de la escalinata. No es casual que muchas de estas piezas revelen una inequívoca circunscripción, ya se trate de un *ring* de boxeo, de un baño o de un *impluvium.* O bien se alcen sobre nosotros, imponentes, como piezas comprimidas, casi apelmazadas, en cotos cerrados: armarios de viejo caserón con puertas y paredes apenas franqueables.

De este modo la escultura quiere salvar el principio estatuario, de manera que el entorno acepte y respete esa presencia tan enfáticamente subrayada. Paredes y muros protegen de un mundo que se adivina invasor, absorbente, o decididamente hostil. O que puede ser, de pronto, conmocionado por los efectos letales de un bombardeo.

Pero esas barreras son, asimismo, en relación al interior que de este modo se instituye, una tremenda rémora que determina su carácter salvajemente encajonado. No palian esta sensación, antes bien la acentúan, las ranuras de retícula, abiertas a la percepción, de los ventanales que airean esas paredes opacas, y que conceden ritmo y flexibilidad al impositivo muro. Son enrejados que sugieren imágenes de jaula y de prisión. Quizás jaulas doradas y prisiones de amor.

La privacidad que así se afirma revela entonces toda su potencial paradoja, o revienta en su pretensión y anhelo de exención y espacios libres. No puede evitarse la sensación de asfixia.

El muro de contención (pared, dique, *podium*) marca sus diferencias con el entorno. Protege aquello que dentro de él se juega, un juego de amor y de muerte, en el que el tálamo nupcial permite alternar los ritmos del orgasmo y la agonía, o del lecho de pasión, de alumbramiento y de mortaja. No es casual que esa omnipresencia de lechos, o de camastros, soporte en una ocasión el comentario irónico del título *La muerte de Isolda.*

Se quiere, pues, marcar el énfasis en el coto de intervención, salvando así su carácter de madriguera. Pero una vez salvado el acoso externo, toda esta ceremonia de intimidación limitante revela lo que es: estratagema o añagaza para una verdadera apertura, querida, deseada, afirmada, con el ambiente exterior. Esta escultura juega, pues, con el escándalo: se trata de escandalizar, colocar la piedra o el mojón que inmuniza lo que se quiere salvaguardar, con el fin de que, en virtud de esa trampa, o de esa celada (que eso es lo que significa *escándalo*), sea posible abrirse a un juego am-

bicioso de respuestas y relaciones con el mundo circundante.

Pues, por paradójico que pueda parecer, lo interesante de este proyecto escultórico estriba, a mi modo de ver, en que el firme ceremonial del trazado de límites y de muros (característico de todo rito inaugural de fundación de un mundo, sea éste una ciudad, un campamento, un *dominium,* o un monumento) no le impide su constante y lúcida reflexión sobre la articulación del coto de intervención con el ambiente exterior, sea éste arquitectónico o paisajístico.

Más bien se tiene la impresión de que, precisamente porque ese reencuentro con las artes cosmológicas (arquitectura y urbanismo) importa de manera preferente, por eso, precisamente, se marca el énfasis en la circunscripción de su ámbito de intervención. Como si de este modo se tratase de salvaguardar el espacio de la escultura de acosos invasores de otras artes.

Primero hay que prevenirse en relación a un mundo potencialmente hostil. Luego, una vez formada la barricada, puede iniciarse la contraofensiva: insinuar ademanes de paz y hasta proponerse un amplio repertorio de lazos simbólicos que sellen el acuerdo y la alianza. Subsiste, de todos modos, el peligro de que esa interioridad radicalmente afirmada se revele igualmente hostil o amenazante. O que el «hogar, dulce hogar» muestre, como sucede con lo más íntimo y familiar, todo su espanto virtual, o su latente y difusa sensación de una amenaza que de repente se puede volver apremiante, desvelando su rostro horripilante, siniestro.

En la caja, o en la jaula, se destaca el repertorio doméstico, la cama o el camastro en todas sus variedades de presencia y colocación, la silla, la mesa, el armario. Tal inventario

formal, que evita el disimulo y la elipsis de su carácter hiperreal, se halla sin embargo sabiamente depurado: configura el reparto amplio y variado de piezas o dispositivos elementales con los cuales se trabaja. Con ellos se van formando, por acoplamiento, encaje o soldadura, las composiciones, con todo su potencial expresivo. Son los personajes del drama, convertidos en unidades mínimas que desempeñan funciones de comunicación.

Se trata de piezas que intervienen como formas, un rectángulo que enmarca la retícula de alambre, o la malla, o una lámina rectangular de hierro que se dobla en ángulo recto desde el suelo. Con frecuencia esas formas se hallan al principio fundidas en una determinada composición, actuando sordamente como comparsas de la pieza; luego se liberan y desencajan hasta revelarse como personajes principales. Ocurre como en una masa orquestal en la que el oboe o el clarinete se pierden en la fusión sinfónica; de pronto, por arte de magia, toda esa masa subsiste tan sólo como un sordo rumor que permite destacar este o aquel instrumento, que inicia así un *solo* apasionante.

Todo ello configura un rico paisaje en el que se van analizando y destacando operaciones que acaparan el interés y la atención del artista: el balanceo, los juegos de suspensión, el acto de colgar o de ser colgado, toda esa conjunción de verbos elementales, conjugados en forma activa y pasiva, a través de los cuales circulan imágenes flotantes que pueden evocar mundos de ensueño, infancias perdidas y evocadas, intimidades sugeridas: el juego de los columpios, los primeros baños; y también la recurrencia adulta de estas ondulaciones, balanceos y suspensiones en la ceremonia sexual o

en la amable e inquietante sesión de hidroterapia de un balneario.

Llama la atención, en esta fiesta de los sentidos y del intelecto (en el que ambos se responden con sus añagazas y estratagemas), el olímpico desparpajo con que la autora combina sin dificultad lo que parece, en principio, incompatible: el formalismo más exigente y la referencia constante a presencias familiares hiperreales o surreales.

Desde las máximas exigencias de una escultura formalista, incluso *minimal,* se da con frecuencia un salto audaz a imágenes de obsceno realismo, como si no existiera ya barrera ni censura que opusiese la ascesis formal al sensualismo hiperreal (con toda su ganga de *mimesis* y de empatía cordial). Hasta el punto de que uno tiene la impresión de que Susana Solano, igual que Faulkner, ha creado un auténtico condado, una región propia, llena en su caso de referencias personales, que se objetiva en multitud de *operaciones verbales.* Como si se adivinase, en primer lugar, una trama de *leitmotiven* que remite a la experiencia personal y que, en el curso de la intervención y de la instalación, se destilaran en *formas* a través de las cuales las operaciones verbales se fuesen componiendo.

Pero esa subjetividad invasora, que a veces reaparece como guiño al espectador o al crítico con el título de la pieza (generalmente ingenuo-irónico), flota en el nimbo de la connotación, contaminando necesaria e intencionadamente lo que sobre todo está en juego en la intervención e instalación: la lógica rigurosa del trabajo escultórico. Es como si, a través de los títulos, la autora hiciera valer su derecho como decana de la recepción y de la posible interpretación de lo que hace. Y diese, a través de este u otros recursos, pistas

sobre el misterio de los orígenes, ese misterio cuya revelación está a todo creador generalmente vedado.

II

Inclinada vocacionalmente a un diálogo fértil con el entorno arquitectónico, urbano y paisajístico, la escultora no se arredra en intervenir audazmente sobre éste. Redefine el terraplén elevado de un conjunto de rascacielos en una composición que tiene el expresivo título de *Media luna.* O acopla a unas columnas de una hacinada estación (Atocha de Madrid) una placa rectangular metálica doblada, dejando una ranura de espacio y de luz entre la columna y la intervención. O introduce una madriguera en pleno campo, sugiriendo, a través del título *Casiopea,* un diálogo entre el zigzag del movimiento del conejo y la letra eme con que la constelación se dibuja.

Esta conjugación halla, creo, su forma más insigne en la composición *Arcángel Gabriel,* en la cual es esencial su colocación debajo de la cúpula de Hollein, una luz cenital delimitada por un círculo del cual surgen estrías que enmarcan el espacio comprendido entre este primer círculo y el siguiente.

A través de un sobrio juego de un dispositivo de acoplamientos parece caer, como una plomada, un rectángulo con retículas de alambre (el cuerpo del Arcángel: un camastro colgado), suspendido de dos tubos de hierro paralelos, alzados en plano inclinado y doblados horizontalmente. Tales tubos se responden por la base a través de dos formas cóncavas: quizás un homenaje a la plaza romana (elíptica) de Bernini en clave circular (como respuesta a la cúpula).

Tal *mandala* lleva el expresivo título de *Arcángel Gabriel.* Lo enmarca la cúpula de Hollein, de donde chorrea luz ceni-

tal. Ésta se esparce a través de estrías solares. Se puede pensar en la luz de luces (mazdea, zoroastriana) de donde brotan las luces victoriosas arcangélicas, los *Amesha spenta* de la tradición iraní.

Esa luz, con su imperativo longitudinal, es conducida por el camastro suspendido (cuerpo de Gabriel), al que se acopla una caja metálica que lo corta, creando así la forma de una cruz. Tal caja parece recoger y almacenar esa luz victoriosa y longitudinal (luz dominante la llamaría Sohrawardi), que parece así caer en picado, o imponer la dirección vertical. Esa dirección está, sin embargo, cortada latitudinalmente por la caja, trazándose de este modo el *mandala* gnóstico y maniqueo del *axis mundi* (la «cruz de luz»). Los tubos de hierro paralelos que actúan como soportes del camastro suspendido parecen alzar sus rodillas del suelo, sugiriendo asimismo, vistos de perfil, la grandeza y la magnificencia de las dos alas a punto de extenderse del Arcángel (o el repliegue de éstas, protector, en su custodia y regencia de la «plaza» que está en la base, ágora, del mundo humano convocado).

Gabriel aparece en su contexto adecuado, el de la gran tradición islámica iraní: en su rango de mediador propicio en relación al mundo humano. Para el gran teósofo y místico Sohrawardi era Gabriel el Ángel regente de la especie humana, el Ángel de la Humanidad, genuina personificación del *Anthropos* originario (o del *Adam* divino, eónico). Era también el Intelecto Agente de los filósofos (de la tradición aristotélica de Ibn Sina) y el Espíritu Santo de la tradición judeognóstica.

Ese ángel regente recibe la dominación victoriosa de las fulguraciones cenitales de la Luz de luces (de la que se habla

en el bellísimo *Aleya de la Luz* en *Al-Corán*). Ama esa luz que recibe, y la acoge y almacena en las cajas que cortan horizontalmente su cota de malla corporal. Pero se halla, como ángel mediador, crucificado (o suspendido) entre su aspiración ascensional y su necesaria asistencia de los humanos terrestres, o entre la impositiva línea vertical que domina sobre él como chorro de luz cenital y su movimiento expansivo y alado por abrazar y abarcar, en envoltura horizontal, toda la amplitud del cosmos.

Para mí es este *Arcángel Gabriel* el símbolo mismo del *axis mundi.* En esta composición puede perfectamente diferenciarse el espacio celeste, el atmosférico y el terrestre, la triple sección del mundo-todo. Arriba, en lo más alto, a modo de estrella polar, muy cerca de *Casiopea,* la luz cenital deja filtrar su imperativo cupular de luces arcangélicas victoriosas. En medio, en la zona liminar, habita Gabriel, suspendido del cielo: cauce y conducto de la luz que va almacenando en la caja que corta horizontalmente su urdimbre metálica de camastro. Abre o repliega las alas en un juego suspendido de espiración e inspiración, protegiendo así, en virtud de su corporalidad monumental, la plaza trazada sobre el suelo, en cuyo centro cae, como en forma de plomada, el camastro percibido frontalmente, dejando allí la huella umbría de su presencia protectora.

Y en el suelo queda la base misma de Gabriel: dos brazos cóncavos que no llegan a cerrarse y que configuran el espacio humano, en forma de plaza, proyección y sombra de los misterios celestes. Gabriel ilumina a esa humanidad que es, de hecho, su proyección en sombras. Y salva el carácter irreal de esa fantasmagoría al integrarla en la forma, sumamente real, del doble angélico del hombre.

Suspendido en la «cruz de luz» de su espacio intermedio (o atmosférico), Gabriel acoge los misterios de la luz cenital, los almacena en su gran caja cósmica y proyecta sobre la plaza, ágora humana, ese centro del círculo que se adivina como la sombra de una plomada. Y son sus pies las dos formas cóncavas que enmarcan la plaza terrenal.

En esta composición Susana Solano halla, creo, la máxima ambición que el arte puede conseguir: crear un símbolo en el cual se ratifique ese enlace y correspondencia entre todas las secciones del mundo (cielo, atmósfera, tierra) o entre el microcosmos y el macrocosmos.

Era necesario, pues, trazar firmes barreras, muros y paredes protectoras con el fin de que, una vez salvada la madriguera, pudiera su habitante testimoniar su enlace y su conexión con el Gran Mundo. De este modo, desde dentro de *su* mundo, una vez trazados los límites, ha sido posible reencontrarse, a través del más expresivo y emocionante de los símbolos (Gabriel), con *el* mundo.

Suspendido entre el suelo, que se acota en forma de plaza (ágora o asamblea de la humanidad protegida), y las esferas celestes, con su figuración cupular, de donde brota o emana la Luz de luces cenital, Gabriel eleva a *forma simbólica* todo este complejo dispositivo. Es, quizás, el más hermoso mensaje, el más secreto y esotérico, de todo este mundo creado y configurado por Susana Solano.

En él destacaría el principio cupular. Por todas partes veo en su obra cúpulas o secciones de cúpulas (homenajes a Brunelleschi, medias lunas, cúpulas diseminadas por el terraplén próximo al aeropuerto de Sevilla). Como si el juego germinal de cúpulas y esferas con que en el arte de la protohistoria, en Lescaux o en otros santuarios rupestres, exca-

vó la roca, creando las primeras concavidades, dejando germinar en ellas las primeras esferas, invadiese de pronto la región que constituye el ámbito de esta escultora. En su obra resuena, más allá de todo intimismo, o de todo desparpajo hiperrealista, esta remisión a la protohistoria, o a ese instante emocionante en que se sale del santuario prehistórico y se convierte en cúpula el cielo abierto.

1. Este texto fue escrito para el catálogo de la exposición de Susana Solano que tuvo lugar en el Palacio de Velázquez de Madrid entre el 10 de diciembre de 1992 y el 17 de febrero de 1993, organizado por el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Agradezco a Susana Solano el permiso para incluirlo en el presente libro.

16

El acontecimiento ético

I

En el tiempo de la gran ocultación, que es la era del espíritu, el acontecimiento simbólico pierde todo rastro visible. No comparece el *daímon* como presencia manifiesta. ¡Lejos quedan los tiempos en que el gran sabio y santo sufí, Ibn Arabí, podía presenciar, en todo su esplendor visionario, la visita de su ángel tutelar, o de su más propio *kherz,* genuino maestro interior! Eso no significa que no haya acontecimiento simbólico de encuentro con el *daímon* propio. Sólo que ese acontecer sobreviene de manera clandestina.

En el tiempo de la gran ocultación se han retirado del mundo todos los signos visibles evocadores de la presencia. Pero ésta se presenta. Sólo que en régimen de clandestinidad. Sobreviene el acontecer, como acontecer simbólico, en forma de encuentro de «uno consigo mismo» (a través de experiencias que rebasan o exceden todo cálculo, toda previsión «racional»): en la experiencia amorosa, en la experiencia dolorosa de la pérdida, en la vecindad de la muerte (propia o ajena), en todas aquellas experiencias en las cuales la existencia se agita y vibra, o bien se halla en la urgencia de producir giros o mutaciones en relación al *ethos,* al comportamiento, a la conducta.

En el ámbito ético es quizás donde tal acontecer se hace más patente y visible en el régimen de ocultación (correspondiente a la *era del espíritu*). Pero eso significa pensar lo que por *ética* entendemos. Yo propondría dejar de hablar de ética y de lo ético y referirse, en cambio, a lo que en el *ethos* acontece: el genuino *acontecimiento ético* del encuentro del sujeto personal consigo (con su *daímon*), por mucho que ese agente externo personal (ángel tutelar, *daímon* propio) no comparezca en experiencia visionaria, con toda su majestad y magnificencia en aspecto y figura. En la era del espíritu *existe* el ángel y el *daímon* propio. Pero su existir no abre una experiencia visionaria. Existe en régimen de ocultación.

Importa, pues, tener bien claro lo que se entiende por *ethos.* Suele traducirse *ethos* por comportamiento y actitud. Tal comportamiento deriva de la dirección que sigue un ser en lo que se refiere a su conducta. O del sentido de esa dirección. Si tal ser es, por ejemplo, un girasol, podemos descubrir en su movimiento (diurno o nocturno) su *ethos,* su actitud, su comportamiento.[1]

Tal *ethos* revela una orientación, y por lo tanto un norte al cual tiende ese ser a orientarse, produciendo un giro, una genuina «conversión». En el caso del girasol ese *polo* que determina la orientación de su *ethos* es el sol. La ética, en consecuencia, reflexiona sobre ese polo, sobre la orientación o desorientación de la conducta (en relación a dicho polo) y al comportamiento (ético o no ético) que deriva del sentido de la dirección o conducción que se concede al *ethos.*

En el caso humano ese *ethos* se manifiesta como la experiencia de un sujeto en relación a *sí mismo.* Lo ético revela el encuentro o el desencuentro de ese sujeto *consigo.* Lo ético tiene, entonces, por único imperativo aquel que Sócrates

introdujo, comentando el célebre oráculo délfico: «Conócete a ti mismo». La ética deriva toda su reflexión de las consecuencias que se desprenden de ese conocimiento o de su eventual desconocimiento. La diferenciación entre conocimiento e ignorancia halla, en esa situación excepcional del encuentro de un sujeto *consigo,* y del conocimiento de sí, su razón de ser y su fundamento.

Pero para que ese conocimiento se produzca tiene que sobrevenir el *encuentro:* encuentro del sujeto consigo mismo. Tal encuentro es, como la palabra lo señala, una especie de relación, la relación entre el sujeto que va al encuentro de sí, y ese *sí mismo* que, a la vez, sale al encuentro del sujeto.

Se trata, pues, de un encuentro existencial en el que se juega el *ser* o *no ser* del sujeto. Éste se realiza como sujeto solo y en la situación de ese encuentro. Lo cual significa, obviamente, que el tal sujeto se halla desdoblado, o que una parte de sí se halla distante en relación a la otra parte. De no existir tal distancia y lejanía en vano podría producirse una situación de encuentro.

Para que haya encuentro, o desencuentro, es preciso que dos seres inicialmente distantes y separados lleguen a colocarse cara a cara, frente a frente, en situación de confrontación. Deben ponerse en situación de presencia. O deben, uno y otro, avanzar desde la ausencia y la lejanía a la situación de presencia. Y entonces, en esa *relación presencial,* pueden comunicarse, dialogar, confrontarse, pelearse y eventualmente desearse y amarse. De ello puede derivar, de ese trato entre las «partes», una genuina experiencia de conocimiento y reconocimiento.

Se parte de la premisa, enunciada por vez primera por Heráclito, de que el *ethos* es para el hombre su *daímon.* El

ethos del sujeto es el *daímon* propio. Eso significa que el *daímon* es lo que dota de oriente y de sentido a la conducta y al comportamiento, al *ethos.* O que el sujeto, la persona, tiene en el *daímon* el polo que permite, según si se produzca el encuentro o el desencuentro con él, orientarle o desorientarle.

Se trata, pues, aquí de determinar las condiciones del posible encuentro o eventual desencuentro con el *daímon* propio, eso que también se suele llamar el ángel (como cuando se dice de alguien que posee ángel, o que carece de ángel, o que se halla desangelado).

Platón especificó en el *Symposion* el carácter específicamente angélico (hermenéutico, intermediario y mensajero) del *daímon* propio. La ética deriva de la orientación que ese polo (angélico, daimónico) especifica en relación a la conducta o a las actitudes y al comportamiento del sujeto. Pero todo ello sólo es posible si tiene lugar el acontecimiento que facilita ese encuentro o confrontación, lucha y conflicto con el *daímon* o ángel propio.

Se trata de un genuino acontecimiento ético. En él se destacan todas las condiciones que hacen posible la emergencia de ese acontecimiento. Éste es un verdadero acontecimiento existencial, ya que en ese acontecimiento, facilitador del encuentro de «uno» *consigo mismo* (con su ángel, con su propio *daímon*) se juega, en la maroma extrema entre el ser y el no ser, la determinación misma de su *ser,* de su existencia.

Tal acontecimiento existencial destaca, pues, ese encuentro de un sujeto con su ángel o *daímon* propio. En virtud de ese acontecimiento en el que se produce el encuentro del sujeto con su *daímon* puede sobrevenir el cumplimiento, o el incumplimiento, del imperativo ético enunciado por el

oráculo délfico y recordado por Sócrates. Pues de ese encuentro deriva el despertar posible de un conocimiento de sí, de una iluminación respecto al ser propio, o de una genuina «conversión» en virtud de la cual, como en el caso del girasol, se «vuelve» la mirada, el rostro, la actitud y la palabra hacia el *daímon* propio, ese *daímon* que determina el *ethos,* «lo ético».

Cuando Sócrates reconocía el advenimiento de su *daímon* (o lo adivinaba y presentía), entonces retrocedía y se detenía, como en situación de pasmo extático, dejando a sus contertulios seguir caminando delante de él. El *daímon* le visitaba y le interpelaba. El *daímon* propiciaba, tras el encuentro, un diálogo en el cual podía el sujeto, Sócrates, iluminar y determinar el sentido de su conducta y de sus actos. Tal diálogo con el *daímon* era la premisa o el a *priori* de la experiencia dialógica (irónica, mayéutica o dialéctica) que generaba Sócrates en tomo de él. Esa escena socrática da la mejor pista para destacar lo que aquí se llama acontecimiento ético existencial de encuentro de «uno» *consigo mismo.*

Importa, antes que nada, destacar, en esta escena, la diferencia *real* entre Sócrates y su *daímon.* Es una diferencia entre dos personas que, en virtud de la distancia que media entre ellas, que en el encuentro es anulada, pueden conversar, comunicarse, dialogar, polemizar y hasta eventualmente luchar y confrontarse. Recuérdese la célebre lucha de Jacob con su ángel.

El carácter *personal* del *daímon* viene atestiguado por su capacidad de presentación bajo cierta forma o modo de presencia que el propio sujeto registra en lo más íntimo y hondo de su experiencia. Y sobre todo por la capacidad que tie-

ne de interpelar al sujeto (o de mandar, ordenar y exponer su voz en forma enigmática y oracular, acaso en sueños, o en forma visionaria, o en otra suerte de experiencias radicales).

El sujeto, Sócrates, oye a su *daímon.* Éste es el *ethos* mismo del sujeto: su oriente, *el polo* que determina su conducta. Su voz suele asumir forma de orden; suele conjugar la inflexión verbal imperativa; se presenta como un *tú* que interpela al sujeto y le conmina («conócete a ti mismo»). Un residuo de esta experiencia subsiste, ciertamente, en la voz imperativa de la Razón kantiana («obra de tal manera que tu máxima de conducta pueda ser alzada al rango de legislación universal»).

El sujeto se halla, por consiguiente, desdoblado. O mejor, se halla partido, como una moneda o medalla, una de cuyas partes constituye la principal pertenencia del sujeto (su signo de identidad), mientras que la otra parte ha quedado como propiedad y pertenencia de ese *alter ego* que es el *daímon.*

La palabra símbolo sugiere la noción de contraseña que sellaba un pacto o una alianza entre un sujeto perteneciente a cierta familia o clan y otro sujeto perteneciente a un grupo exterior, extraño o extranjero. El símbolo sellaba el encuentro, el acontecimiento de encuentro amistoso entre ambas partes. La medalla era la contraseña de ese pacto: se partía por la mitad, quedando una parte en manos del sujeto que había sido visitado y la otra mitad en posesión del huésped. En el futuro podía demostrarse la efectividad del pacto con sólo hacer encajar las dos partes de la moneda o medalla. Entonces se lanzaban ambas partes y se percibía si conjugaban. En este sentido el encuentro del sujeto con su

daímon debe determinarse como un *acontecimiento simbólico,* un encaje entre esas dos partes del sujeto (él mismo y su *daímon* propio).

Lo ético, el propio *ethos* se decide en ese acontecimiento simbólico. Por eso la ética tiene en el símbolo su determinación, su contraseña. También la estética. Ya que, como sabía Wittgenstein, lo mismo es ética y estética. En el encuentro del sujeto con el *daímon* propio se determina a la vez su oriente ético y su norte estético. Pues el *daímon* se presenta ante el sujeto como la brújula misma de su deseo y pasión (de su erótica, de su capacidad de desear y querer).

El *daímon* inviste y reviste al sujeto de naturaleza erótica. Tal *daímon* se revela como potencia de *eros* (Platón). Oriente del sujeto, brújula de su deseo, el *daímon* se halla, a la vez, orientado y dirigido en relación a un polo que le trasciende, llámese bien o belleza. El *daímon* no es divino; tampoco su naturaleza es, estrictamente, mortal. Equidistante entre mortales e inmortales, puede el *daímon* salir al encuentro, cual semidiós, del sujeto al que tiene encomendada su asistencia, y poner en comunicación así, de forma hermenéutica, a ese sujeto de carácter mortal con las formas inteligibles (o las claves del sentido de lo bello, de lo bueno, de lo verdadero).

En virtud del acontecimiento existencial del encuentro del sujeto con su *daímon* es posible abrirse a una experiencia de trascendencia en la cual pueden comparecer, en el límite mismo de esa experiencia subjetiva, las llaves del sentido de su propia orientación (del conocimiento, del *ethos,* de la *aisthesis*). En esa zona limítrofe y fronteriza comparecen, o hacen acto de presencia, en virtud de ese encuentro con el *daímon,* las ideas o figuras que pueden presentarse

como claves del sentido del acontecer existencial. Tales figuras dotan de esencialidad o de *quididad* (sustancia y sentido) a ese acontecer existencial. Pero para que esa revelación de las claves del sentido se produzca es preciso que tenga lugar el acontecimiento existencial, o acontecimiento simbólico.

No sólo la ética y la estética se esclarecen en el marco de ese acontecer. También, y sobre todo, el conocimiento (que es ante todo autoconocimiento). De hecho conocer es conocerse. Pero el reflexivo, el «se», indica que aquello que el sujeto debe conocer es esa raíz y hondón de sí mismo que es el *daímon,* ángel propio. Los sufés meditan una y otra vez sobre la frase, de atribución profética, «quien se conoce a sí mismo, conoce a su señor». Puede decirse lo mismo también a la inversa: aquel que conoce su señor (su ángel, el *daímon* propio), ése, y sólo ése, es capaz de conocerse. El imperativo socrático es, a la vez, imperativo ético e imperativo gnoseológico, o gnóstico. Ya que lo que debe hacerse para poder conocer es, ante y sobre todo, conocerse, es decir, reconocer (y recordar) el *daímon* propio. En este sentido el acontecimiento existencial y simbólico es el acontecimiento mismo en virtud del cual sobreviene el conocimiento, el despertar gnoseológico, la iluminación propiamente gnóstica. Constituye el acontecimiento en virtud del cual sobreviene la *verdad,* que es la conformidad del sujeto con su *daímon.* Y el descubrimiento de aquellas claves del sentido (ideas) a las que el sujeto, transfigurado en su *daímon,* o convertido en él, puede orientarse. Esa orientación se experimenta como deseo (*eros*) y pasión por conocer y reconocer (o recordar) esas claves del sentido. Esa orientación del *ethos,* de la erótica, o del deseo, debe llamarse amor a la sa-

biduría, filosofía. *El acontecimiento existencial simbólico es, ante y sobre todo, un acontecimiento filosófico.* El *daímon* actúa entonces como maestro interior (como en el sufismo). Es el maestro y el guía de una iniciación hacia el amor al conocimiento, hacia la filosofía. Ésta tiene por premisa el encuentro del sujeto con ese maestro interior (el *daímon* propio). La filosofía no es otra cosa que lo que se desprende, como reflexión y escritura, de la experiencia de ese encuentro del sujeto con su *daímon* y que tiene por premisa el acontecimiento existencial simbólico referido.

II

Se ha intentado determinar las condiciones de un encuentro. Asimismo se ha intentado especificar lo que en ese encuentro acontece. Se trata de un encuentro pasional que hace posible una experiencia de conocimiento. Se produce en el tiempo, se consuma en el instante. Pero ese instante interrumpe o intercepta el concepto lineal y sucesivo del tiempo. Ese instante es, para decirlo en términos de Goethe, un instante-eternidad. Tiene lugar en el espacio, pero éste no es ya el *continuum* de nuestra representación común de espacio, sino un espacio iluminado, perfectamente diferenciado y distinguido. Lo suelo llamar espacio-luz. En ese encuentro se produce una presentación. Y un testigo que confirma la irrupción de la presencia. Y por supuesto una forma de comunicación y diálogo entre el testigo y la presencia. Tal diálogo sólo puede producirse en la medida en que pueden esclarecerse las claves de ese diálogo, las claves (hermenéuticas) que permiten discernir el sentido de ese diálogo. En el supuesto de que esas claves remiten a una última clave que no puede ser accionada, o que mantiene inaccesible

el último soporte del sentido, a modo de estrato indisponible, secreto, sellado, hermético.

Tal encuentro puede especificarse como un acontecimiento simbólico que se da un lugar y se concede un tiempo en la experiencia del sujeto. Se trata de una experiencia en la que el sujeto puede hallar orientación a su *ethos.* En esa experiencia se juega la determinación ética del sujeto. Éste reconoce, en el acontecimiento simbólico, la presencia de su *daímon,* tal como advino a Sócrates según el relato platónico *(Apología de Sócrates).* El encuentro del sujeto personal, o de Sócrates, con su *daímon* constituye un acontecimiento simbólico. O mejor dicho, un acontecimiento *symbálico* en el que el sujeto y el *daímon* se «lanzan conjuntamente» hasta consumar el encuentro. Tal encuentro, que tiene por ámbito el espacio iluminado, se vive y experimenta como instante-eternidad. En dicha experiencia el sujeto consigue transfigurarse. Y transfigurar, acaso, las condiciones de su existencia y de su mundo. A esa experiencia se le debe llamar, en rigor, *experiencia espiritual.*

En esa experiencia se juega, asimismo, la determinación *estética* del sujeto personal. Ya que el *daímon* evidencia su naturaleza erótica y pasional (como supo especificar Platón en su teoría de *eros* en el *Banquete*). Y se halla polarizado e imantado por la belleza. El *daímon* (eros) persigue esa belleza, la interpreta, trata de comunicarse con ella, intenta conocerla y poseerla. Y el sujeto personal, en su encuentro con el *daímon,* inviste esa misma pasión. Tal encuentro acontece en la vida alguna vez, como experiencia de enamoramiento o amor-pasión: esa experiencia que desencadena un proceso de reminiscencia, o de un conocimiento e iluminación respecto a sí mismo, que es de hecho reconocimien-

to. A través de esa experiencia espiritual el sujeto puede cumplir, en esas circunstancias, el genuino imperativo ético, el que exige, con Sócrates, el conocimiento de sí: «¡Conócete a ti mismo!».

La experiencia, sea de encuentro o desencuentro, de amor o pérdida, se abre al horizonte espiritual en virtud de ese cumplimiento del imperativo ético socrático. Ética y estética confluyen en ese imperativo, que debe entenderse así: «¡Atrévete a conocer a tu propio *daímon*!». Cabe, desde luego, el desencuentro con el *daímon,* o la célebre lucha con el ángel. Ese litigio forma parte de la formación espiritual. Cabe también (y es la temible posibilidad de un derrumbe nihilista de toda ética o estética) la pérdida absoluta de todo rastro del *daímon* propio, o del ángel personal: una existencia desangelada en un mundo desalmado. Pues el ámbito en el cual el sujeto personal halla su *daímon* puede ser determinado como el núcleo o la fuente de la propia experiencia vital, como lo que concede aliento y hálito de vida al ser propio.

Tal aliento o hálito es *psyje,* lo que suele llamarse *alma.* Una existencia desanimada es la que ha perdido todo rastro y toda huella de su posible encuentro, y eventual desencuentro, con el *daímon* o ángel propio. Es una existencia sin espíritu, si por espíritu se entiende *pneuma,* en el sentido estoico, o hebreo, del viento huracanado que acompaña a las tormentas, y que jamás se contrapone a cuerpo, a materia, a sensibilidad, a sexualidad.

Se trata, pues, de determinar y especificar lo que debe entenderse por experiencia espiritual. Tal experiencia es una experiencia del sujeto, de un sujeto personal que sale al encuentro de su propio *daímon.*

O que llega a ser testigo y testimonio de la posible comparecencia de éste. Y que dialoga, como Sócrates, con él, creando así las condiciones de toda existencia dialogante y de toda expansión del *lógos* (de la palabra y el sentido).

Se trata de una experiencia erótica y pasional de conocimiento y reconocimiento, ya que el *daímon,* en cierto modo, se adelanta al sujeto y lo preexiste. Es su alfa y su omega: ángel de la anunciación y *psycopompo* (conductor, como Hermes, del alma hacia el Hades). Es previo y *a priori* en relación al sujeto. Y es su horizonte *final* de su vida en este mundo. Tal *daímon* es, en relación al alma del sujeto, la personificación de ese «viento huracanado» que debe llamarse *pneuma,* espíritu: una fuerza o potencia que, ligada al sujeto, pero perfectamente distinguida de éste, irrumpe y agarra a éste hasta provocar en él una experiencia carismática. Ya que la experiencia espiritual se vive como invasión de esa gracia que puede dilapidarse y perderse (como el marinero aquel que perdió la gracia del mar).

La experiencia espiritual es, en efecto, la experiencia de la gracia. Gracia o eventual desgracia de un encuentro o desencuentro: encuentro amoroso y pasional del sujeto con su *daímon,* desencuentro trágico del abandono, de la lucha (y de la saña o de la ira) en la comunicación entre el sujeto y su *daímon.* En tal experiencia espiritual se halla la clave *a priori* de la experiencia real de los encuentros y desencuentros con otras subjetividades o personas. En tal experiencia se encuentran las claves éticas y estéticas de esos encuentros y desencuentros que suelen llamarse experiencias interpersonales o intersubjetivas.

Se ha intentado, aquí, dar cuenta de ese acontecimiento espiritual de encuentro o desencuentro del sujeto con su

daímon. Eso es lo que suele llamarse «encontrarse consigo mismo». Y el conocimiento de ese *alter ego,* doble ideal del ser propio, constituye el cumplimiento de ese imperativo ético socrático aquí asumido que interpreta el célebre oráculo délfico («conócete a ti mismo»).

III

Todo símbolo es una correlación y, como tal, expresa o significa un nexo. Se estipula y sella a través del símbolo la co-relación entre las dos partes divididas de la moneda o medalla. A la parte de la cual dispone el sujeto, signo y seña de su propia identidad, puede llamársele la parte simbolizante del símbolo, aquélla en virtud de la cual éste se hace patente y manifiesto, o puede acogerse en la experiencia. A la parte que el sujeto no dispone, pero que porfía por encontrar, y que se halla fuera de su estricto dominio y posesión, puede llamársele el sentido del símbolo, lo que proporciona orientación, norte y oriente a éste. Es lo simbolizado en el símbolo. Pero éste, el símbolo, es sobre todo el encuentro, o el encaje, entre la parte simbolizante y la parte en ella simbolizada. Tal encuentro es el acontecer simbólico, aquel que el sujeto puede experimentar como acontecimiento espiritual del encuentro con su *daímon* (o encuentro consigo mismo).

Tal encuentro puede experimentarse y vivirse sólo de forma fragmentaria, ya que algo del sentido del símbolo se cierra a toda posible apropiación (dándose con ello razón al carácter siempre enigmático y misterioso que todo símbolo posee). Pero es posible vivir, como instante-eternidad, o adelantar aquí y ahora, en circunstancias señaladas (experiencias de amor-pasión, de pérdida, dolor o muerte) ese encuentro espiritual del sujeto con su «otra parte» (ángel o

daímon propio). La llamada experiencia mística constituye acaso la más preclara y radical de esas experiencias carismáticas. Lo mismo la experiencia profética y visionaria, o la experiencia poética, o la experiencia de genuino conocimiento (o el acontecer filosófico anteriormente señalado). Puede vivirse también esa experiencia espiritual allí donde sobreviene, por razones diversas, el advenimiento de la presencia del *daímon* propio (así en el enamoramiento, en el amor-pasión, o en el dolor de un desencuentro o de una pérdida).

En principio todo sujeto, todo hombre, toda persona es capaz de experimentar ese acontecer existencial que abre la propia vida a la dimensión del *espíritu.* Por espíritu ha de entenderse aquella fuerza (huracanada, tormentosa) que desarraiga radicalmente al sujeto de su situación corriente y cotidiana de perfecto asentamiento en una identidad, en un marco familiar y social de referencia, en un mundo perfectamente conocido e interpretado, generando en él un posible movimiento de *giro,* de conversión o revolución (en el sentido físico del término), de manera que el sujeto se mueva ciento ochenta grados alrededor de sí y se prepare, en virtud de esa *epistrofé*, para un encuentro consigo (con su propio *daímon*).

De hecho el *daímon* inviste y personifica esa potencia espiritual, *pneumática.* Es la personificación simbólica del espíritu, o el *sujeto* espiritual que se presenta al sujeto de esa experiencia (*alma* o sujeto interpelado), que le conmina y le provoca, o le interpela y le dirige (así el *daímon* en la experiencia de Sócrates). Procede del cerco hermético, pero avanza desde su propia lejanía hasta el lugar, limítrofe y fronterizo, donde puede producirse un encuentro con el su-

jeto de la experiencia. Éste es alzado de su tranquilo acomodo en el cerco del aparecer, o mundo, y elevado o invitado a ese acontecimiento espiritual en el que sobreviene el encuentro con su *daímon.* Tal acontecimiento es lo que debe en rigor llamarse *símbolo*: el encuentro, o el «encaje», entre ese lado del sujeto que se halla separado de sí (el sujeto espiritual que el *daímon* personifica) y el lado disponible del sujeto, lo que reconoce «empíricamente» como su ser y su haber, su signo de identidad y su específico «ser en el mundo».

El símbolo es, pues, pensado aquí como acontecimiento simbólico de un encuentro (o desencuentro) entre el sujeto y su *daímon.* Tal símbolo no es ningún sustituto «vicarial» de otra cosa a la que simboliza o representa. El símbolo no «representa» nada, ya que el acontecer simbólico es un acontecer existencial: tiene que ver con el ser, con la existencia (no con el «mundo como representación»). En el símbolo se simboliza ese encuentro del «lado» simbolizante (yo, yo mismo; Sócrates; eso que soy, eso que somos) con el sentido u orientación que concede a este horizonte de verdad e imantación ética y estética.

Cuando se pronuncia la palabra símbolo se imagina siempre un «algo», una *quididad,* un objeto o una cosa. Padece esta palabra el peso tremendo de nuestro imaginario sustancialista. Hay que aprender a pensar el símbolo en forma verbal, la que remite al verbo *sym-ballein,* o que se le refiera a la acción, al acontecer verbal del *sim-balizar,* o del «lanzar conjuntamente» las dos partes fragmentadas de la moneda o medalla.

Aquí se asume que el símbolo es un acontecer simbólico que tiene por referente un acontecer existencial. Del mismo

modo como *ser* debe pensarse en el sentido verbal *(eínai)* que permite determinar al ser como *esse,* existir, y ese existir como acontecimiento existencial, asimismo el símbolo debe pensarse como la revelación lógica, o dia-lógica, de ese acontecer existencial, como aquello del *lógos* que es conforme al existir. Sólo el símbolo permite abrir el *lógos,* el diálogo, a la existencia.

El acontecimiento existencial halla su conformidad o verdad relativa al *lógos* en virtud del *sym-ballein.* Éste alza al orden del sentido el evento existencial. En él tiene lugar el encuentro del sujeto con su *daímon.* Tal encuentro se da forma de existencia como presencia. Y el símbolo alza esa relación presencial al orden del sentido al abrir la «parte» simbolizante a la «clave» (sustraída, sólo a medias revelada) de lo que en el símbolo se simboliza. Por verdad debe entenderse, en sentido verbal, ese «encaje» del encuentro presencial del sujeto con su *daímon* y del *sentido* sim-bálico que eleva a *forma lógica* ese encuentro existencial. En virtud de esa elevación asume la existencia simbolizada forma filosófica.

En mi libro *La edad del espíritu* se señalaron las condiciones categoriales que hacen posible ese acontecer simbólico. O lo que es lo mismo, las dimensiones que el *sym-ballein* revela, y a las que deben llamarse categorías simbólicas. En la medida en que el ser *(esse, einai),* entendido como acontecer existencial, halla en el acontecimiento simbólico su elevación al *lógos* (al sentido), en virtud del diálogo del sujeto con su *daímon,* en esa medida misma esas categorías del símbolo deben ser concebidas como categorías ontológicas. A través de ellas el símbolo «se dice» respecto al ser *(esse, einai).* En virtud de esas categorías puede determinarse el existir, o

puede decidirse *lo que es.* Lo esencial del existir puede comparecer, como esencia y *quididad,* en virtud de esas categorías en las cuales el símbolo se resuelve y se disuelve, se descompone y recompone.

A esa tabla se llega por reflexión sobre el modo en el cual «se lanzan juntas» las dos partes (simbolizante y simbolizada) del símbolo. Según el modo de ese lanzamiento o encaje, que presupone la separación de las dos partes, así también es posible determinar las diferentes categorías del símbolo. No se llega, pues, a las categorías (lógicas u ontológicas) por simple inspección rapsódica de las funciones verbales (Aristóteles) o por análisis del juicio (Kant), sino a través de los modos de «lanzarse» el símbolo y recomponerse como símbolo. En el supuesto de que éste se dice del ser, de un ser entendido como existir. El símbolo *dice* lo «esencial» de ese existir. Pero es éste, el acontecer existencial, el que se adelanta siempre a ese *lógos* que el símbolo revela e ilumina.

IV

El punto de partida lo constituye la situación existencial de encuentro consigo mismo y consiguiente conocimiento de sí. O la situación opuesta de desencuentro y de ignorancia. Se ha definido ese *sí-mismo* que sale al encuentro del sujeto (el que soy o el que somos) como *daímon* o ángel propio, personificación del sujeto espiritual, de un sujeto que invita al ser que soy a una experiencia de trascendencia; a desbordar el estricto coto o cercado que constituye mi mundo, nuestro mundo. El sujeto experimenta este alzado al límite del mundo como experiencia de suspensión: angustia y vértigo en relación a aquello que le sale al encuentro, y que sobreviene como presencia y como voz: presencia y voz del *daímon* propio.

El *daímon* sale al encuentro, investido de potencia espiritual (pneumática, tempestuosa). El sujeto (el que soy, o el que somos) es convocado a una relación presencial como testigo y testimonio de ese encuentro. Es provocado a suscitar un encuentro o un desencuentro, un acercamiento o una huida, una aproximación o un alejamiento. De esa resolución de la suspensión (angustia y vértigo) depende el advenimiento del conocimiento, o el empecinamiento en la ignorancia. En esa resolución se «elige» entre la luz y las tinieblas, entre el conocimiento de sí (que es genuino re-conocimiento, re-cuerdo) y la radical ignorancia y opacidad respecto a sí, o el mantenimiento de la tiniebla que oscurece toda percepción del *daímon* propio.

Tal «elección» no deriva de ninguna voluntad. El sujeto que soy (que somos) no es un sujeto que elige en y desde su voluntad en relación a posibilidades que se ofrecen a su entendimiento. Tal sujeto no es sujeto de voluntad sino sujeto de *eros,* investido de *eros* (en tanto que suscitado por el *daímon*). Es *eros* el que decide. La decisión entre la consumación del encuentro o del desencuentro no depende de la «voluntad» del sujeto, de ese sujeto que soy.

El orden espiritual es el orden de la gracia: el reino carismático en el cual las «elecciones» no dependen ni del mérito ni del esfuerzo. En el orden de la gracia carece de sentido preguntarse de qué dependen la consecución o el fracaso del encuentro. Éste sobreviene, actúa como reto y provocación. El sujeto puede, desde luego, situarse en disposición de posible sintonía que propicie la consumación del encuentro. Pero la razón de éste escapa a toda reflexión.

Cierto que en las experiencias carismáticas importa la disposición (se enamora el que está «en disposición» de

enamorarse; se enferma y muere muchas veces si se está «en disposición» de enfermar y de morir). Pero es inútil preguntar por «el día» y por «la hora», o pretender derivar la economía de la gracia de un dispositivo «voluntario» y «consciente» de libre arbitrio y razón (técnica o científica).

La dimensión *erótica* del sujeto es una dimensión mucho más honda y radical de la subjetividad que el *sujeto de la voluntad* o que el sujeto de la *ratio.* El *ego* que inviste el deseo es previo y más determinante que el *ego volo* capaz de autodeterminarse o que el *ego cogito* (capaz de fundar la *ratio,* y la *epistéme,* en la autorreflexión sobre sí). Y esa dimensión erótica del sujeto que soy o somos es la que traba contacto en el encuentro con el *daímon,* ya que es éste propiamente el sujeto genuino de *eros* y de pasión (como supo mostrar Platón en el *Banquete*). Las claves del encuentro o desencuentro del sujeto con su *daímon* son claves *eróticas* que hacen posible la apertura, desde *eros,* hacia el conocimiento, hacia un conocimiento que es re-conocimiento (reminiscencia del propio *daímon*).

Tal conocimiento no es epistémico sino *gnóstico,* y no se halla mediado ni por la «conciencia representativa» ni por la «libre voluntad» (o «libre albedrío»), sino que se implanta en la existencia a modo de conocimiento existencial. Tal conocimiento existencial debe en rigor llamarse *gnosis:* el conocimiento que se alcanza de sí mismo en virtud del reconocimiento del *daímon* propio. Tal conocimiento existencial sobreviene en virtud del acontecimiento existencial que preside el encuentro o el desencuentro del sujeto con su *daímon.*

Ese encuentro o desencuentro tiene carácter simbólico. Se produce como acontecer simbólico. Y en él las «partes»

separadas del sujeto desdoblado (él mismo y su propio *daímon*) se alzan y elevan de su carácter existente de sujetos que salen al encuentro uno del otro (o que se abren a una relación presencial) a la forma simbólica de esas «partes» separadas del símbolo que en dicho encuentro logran encajar o desencajar.

El sujeto existencial (ese que soy o que somos) se eleva a forma lógica como parte simbolizante del símbolo, o del acontecer simbólico. Y el *daímon,* o ángel propio, asume el carácter de aquella «clave» hermenéutica que destaca el sentido simbolizado (el sentido que da sentido, orientación y oriente ético y estético a la existencia). El sujeto es símbolo manifiesto y el *daímon* aquello en él simbolizado. Ambos adquieren su valor y su valencia en el encaje o desencaje (hermenéutico) del encuentro, o del acontecer simbólico.

La experiencia espiritual del sujeto con su *daímon* es, por tanto, una experiencia simbólica en la que la existencia del sujeto y de su *daímon* llegan a transfigurarse en símbolos, en partes de un mismo encaje simbolizador, o simbólico. De hecho sólo en el encuentro sobreviene esa transfiguración del ser, o del existir, en símbolo. Por el contrario tal *conversio* no puede tener lugar si no se da espacio a ese encuentro, a esa relación presencial del sujeto y su *daímon,* o de la presencia daimónica y su testigo subjetivo, que se produce en la frontera misma de toda experiencia del mundo. Si el sujeto no se alza a esa frontera, o si el *daímon* no desciende a ese *limes,* entonces no hay lugar al encuentro consigo, al conocimiento de sí, y al acto (liberador, portador de salud y de vigor) del conocimiento gnóstico.

Tal experiencia acontece en la frontera del mundo, y eleva al sujeto a la condición fronteriza o de habitante de la

frontera. En la frontera puede salir al encuentro del sujeto su *daímon,* su ángel propio, su maestro interior, eso que el sufismo llama *kherz.* Se personifica como ángel de la anunciación, como ángel portador de la «ininterrumpida noticia» (Rilke), o como Hermes *psicopompo,* conductor de las almas hacia el Hades, o como Daena y Paravarti, bella doncella que personifica, en las postrimerías de la existencia, antes de atravesar el puente hermenéutico que conduce hacia la más separada de las montañas, esa figura del doble angélico del sujeto (en la tradición mazdea iraní).

Éste se halla, en la frontera del mundo, confrontado con ese espejo radical de sí, como en aquella gran película de Tarkovsky, *Solaris,* en la que un océano inteligente, una especie de cerebro radical del sujeto erótico, reflejaba en el espejo, en la estación aereoespacial Solaris, la existencia misma de todos los que a ese lugar accedían, personalizando y personificando los fantasmas e iconos que constituían el universo de *eros* de esas existencias. Tal lugar es, de hecho, el lugar limítrofe y fronterizo de ese radical acontecimiento existencial que sobreviene con el encuentro del sujeto con su *daímon* o ángel propio.

A ese lugar debe llamársele espacio-luz, lugar de acontecimientos radicales y absolutos. En él acontece la conversión de la existencia en encaje simbólico, o la transfiguración del ser en símbolo, o la producción de la verdad (que es esa conformidad y *conversio* del ser limítrofe en *lógos* simbólico). Pues el ser es ser del límite, ser o existir referido al *limes* como espacio en donde acontece el encuentro del sujeto con su *daímon.* Y el sentido *(lógos)* de ese ser del límite es el símbolo: el encaje, en el espacio-luz, del sujeto simbolizante y del espejo o doble de sí (ángel o *daímon*), que es lo

simbolizado en el símbolo, o la clave hermenéutica de su sentido.

Por acontecimiento filosófico debe entenderse la puesta en acción de una proposición que enuncia esa *mismidad* del ser del límite y de la forma lógica simbólica. En ese acontecimiento se puede reflexionar (filosóficamente) sobre su presuposición existencial, que es el encuentro del sujeto con su *daímon,* o el auto-reconocimiento de sí.

Las categorías simbólicas son, por ello, categorías filosóficas, u ontológicas: modos o formas que enuncian, desde las distintas medidas o dimensiones del símbolo, esa mismidad que «verifica» la conversión del ser (del límite) en *lógos* (simbólico). Revelan, pues, distintas conjugaciones o inflexiones de ese nexo entre el ser o el existir (referido al límite) y el *lógos,* pensar y decir, referido al símbolo. En este sentido esas dimensiones del símbolo son categorías de la verdad, formas de conjugarse la verdad. En el símbolo, en el modo de conjugarse éste en sus partes (a través del acontecer simbólico) se hallan las determinaciones ontológicas que pueden ser llamadas categorías filosóficas.

V

El acontecimiento espiritual, sea del carácter que sea, propiciado quizás por una experiencia de enamoramiento o de amor-pasión, o por una situación de pérdida, de dolor, de cercanía y vecindad en relación a la muerte propia y ajena, o por una incitación radical relativa a la justicia o a la injusticia, o por el descubrimiento de la belleza, o por el desvelamiento del horror, puede siempre producirse hoy como ayer, igual en el tiempo presente que en épocas y períodos pretéritos.

En este sentido no puede afirmarse que el espíritu esté agotado ni agostado. Todos pueden, o podemos, testimoniar en relación a esas situaciones fronterizas (como las llamaba Karl Jaspers) en las cuales el sujeto se desencaja y desarraiga en relación a su mundo estable y cotidiano y se abre a los misterios del existir, vida y muerte, *eros* y *tánatos*. No hay épocas ni circunstancias privilegiadas en relación a la creación de condiciones de una experiencia espiritual, o de un acontecer carismático.

Las personas, sea cual sea su condición, se siguen enamorando, siguen sufriendo la conmoción de la pérdida de los seres queridos, siguen obsesionadas en relación al dolor, duelo o sufrimiento, o en su relación con el enigma de la muerte. Siguen sufriendo el golpe espiritual de la humillación y la injusticia, o aceptando (de forma resignada, cínica o hipócrita) las condiciones de un mundo que genera y reproduce con generosidad esas condiciones. A través de este cúmulo de experiencias sobreviene el acontecimiento espiritual, que tiene por arranque la experiencia del encuentro del sujeto consigo mismo (con su propio ángel o *daímon*), de lo cual puede derivar el cumplimiento del imperativo socrático, o el despertar de la tiniebla (de la ignorancia) a la luz (del auto-reconocimiento).

En este sentido la reflexión que aquí se está llevando a cabo tiene carácter estructural, o atañe a la naturaleza y estructura del sujeto humano: es una reflexión antropológica. Pueden cambiar las condiciones históricas del encuentro del sujeto consigo, y del conocimiento de sí. Pero el hecho mismo de que las enseñanzas socráticas sigan vivas, o mantengan, hoy como ayer, su vigencia, prueba sobre este carácter inmune a la erosión del tiempo y del espacio en relación a

este orden espiritual del acontecimiento en el cual el sujeto se encuentra consigo mismo (con su propio ángel o *daímon*).

Eso no significa que no existan diferencias históricas en los modos en los cuales ese encuentro o ese acontecer tiene lugar. En *La edad del espíritu* se ensayó una reflexión sobre esas diferencias. Esa reflexión invita a precisar, con el máximo rigor posible, el modo en que esa experiencia puede vivirse hoy, en la época en la cual se halla situado este escrito. Ya que todo escrito se halla siempre incitado y suscitado por los retos, los envites y los enigmas del presente, entendido como presente histórico y de época. Y sólo desde él, desde ese presente, tiene sentido, con el fin de arrojar luz sobre él, todo viaje hasta el fondo de la memoria histórica que permita, en el retorno hacia el hoy, establecer lo que de esa sedimentación de capas geológicas cristalizadas en la memoria histórica llega a nosotros, determinando en parte la situación (histórico-hermenéutica) que recibimos como destino, y en relación a la cual debemos responder, o corresponder.

Pues el espíritu posee memoria histórica. Y esa memoria mediatiza la forma y el modo del encuentro del acontecimiento en virtud del cual el sujeto se confronta consigo mismo, o puede alcanzar conocimiento de sí. Pero no es el espíritu puramente arte o *téjne* relativo a la memoria que posee, ni es solamente recuerdo y rememoración histórica (nostálgica) de lo que le advino en su pasado. Existe un pasado del espíritu, como existe también un presente que le reta y un futuro que se le abre (como incertidumbre, como incógnita, como esperanza y temor).

Schelling habló, con razón, de esas «edades del espíritu»: el pasado que presupone, el presente en el cual el espíritu adviene y comparece, y el futuro que se le abre (como enigma indescifrable). El pasado espiritual se capta a través de la memoria que el espíritu posee. La memoria incita al espíritu a un conocimiento de su propia aventura y recorrido, un conocimiento de sí que es propiamente re-conocimiento *(anamnesis).* El sujeto, en el acontecer espiritual, re-cuerda siempre, sea de forma intuitiva o reflexiva, consciente o inconsciente, ese pasado espiritual que le determina y circunscribe, en el cual puede descubrir los distintos modos a través de los cuales se ha ido modulando, como a través de las distintas escalas musicales, un mismo acontecimiento espiritual que insiste y se recrea (si bien, en cada época o edad, en diferente escala, para decirlo según este símil musical).

El acontecimiento espiritual tuvo lugar ya, como se mostró en *La edad del espíritu,* en los albores de la protohistoria (de lo que da testimonio el gran arte rupestre del paleolítico superior, así en el arte de las cuevas de Lescaux, de Altamira, etc.). Tuvo lugar ya entonces ese encuentro del sujeto consigo, ese advenimiento de la presencia de sí (simbolizada en el *daímon*), ese acto de presentación de la presencia (divinizada) y su testigo, ese diálogo entre la presencia y el testigo, cara a cara (así en la relación de la mano del hierofante de la protohistoria con el muro de la cueva).

Y lo mismo debe decirse en épocas más recientes, en las grandes culturas urbanas y estatales de Egipto y de Mesopotamia, en las culturas del Medio Oriente o del ámbito griego y helenístico, etc. Un mismo acontecer espiritual fue insistiendo y recreándose, sólo que cada vez, o cada época, a

través de una forma específica y determinada. La antorcha espiritual cambió de manos, fue trasladada de un espacio geográfico a otro, de una época a la siguiente, pero en el encuentro insistió, y el acontecimiento sobrevino (sólo que cada vez de un modo distinto y peculiar).

La memoria del espíritu es, en este sentido, *memoria épica.* Por tal debe entenderse lo que suele llamarse memoria histórica objetiva, y que hace referencia a la gesta humana a través del curso de los siglos y a través de los más distintos y distantes paisajes de la geografía. El *epos* relata siempre la gesta de un pueblo, o de un conjunto de pueblos (en relación a sus pobladores: hombres, animales, héroes, dioses).

Por épica se entiende aquí, pues, lo que, a partir del siglo XVIII, se entendía por «filosofía de la historia» y que, en la actualidad, se halla con razón cuestionado y criticado. La épica es un relato (histórico y legendario) relativo al modo como un pueblo concibe su propio acontecer espiritual, su encuentro consigo, el advenimiento, en una situación privilegiada (la guerra, por ejemplo), de la presencia de sí, de aquello de lo cual, en dicho encuentro, se da testimonio (a través del relato). La épica presupone la conciencia de pertenencia a una comunidad que trasciende la pura esfera singular, o personal, de la experiencia.

En este sentido puede, ya desde ahora, diferenciarse esa conciencia épica (que es una conciencia común) de una conciencia estrictamente ética (relativa al encuentro de un sujeto personal, singularizado, como por ejemplo Sócrates, con su propio genio o demonio). En la épica es el *daímon* común, eso que los románticos llamaban «genio del pueblo», o espíritu popular, lo que se descubre. En la ética, en cambio, ese acontecer espiritual de encuentro del sujeto consi-

go, y de reconocimiento de sí, sobreviene en el ámbito personal y singular de la experiencia.

En este sentido también existe, ciertamente, para cada sujeto una memoria ética, una relación insoslayable con su propio pasado, el cual, obviamente, en el advenimiento del acontecer espiritual (experiencia del amor-pasión o de la vecindad del dolor y de la muerte) sobreviene muchas veces con el carácter de un genuino despertar de la memoria y del recuerdo. También el sujeto personal, en esas circunstancias (que suelen llamarse «de crisis»), suele rememorar tales advenimientos del espíritu en el pasado propio de su experiencia: citas previas, ya acontecidas, en las cuales el sujeto se vio de pronto zarandeado y confrontado consigo mismo, con su *daímon* propio, despertando entonces al auto-reconocimiento, al redescubrimiento de su propio pasado.

De hecho en el acontecimiento espiritual de encuentro del sujeto, sea éste épico o ético, consigo mismo, sobreviene, a la vez, la apertura de la memoria viva del pasado y, también, del horizonte del futuro. El acontecimiento espiritual parece, en efecto, convocar a presencia tanto lo que llega al sujeto de su pasado como lo que se le presenta (en la incertidumbre, el temor y la esperanza) en relación a la gran incógnita de su futuro.

Eso sucede, en el orden personal, en el amor-pasión, o en el enamoramiento: el pasado parece despertar, emergiendo de forma brusca a través de las capas de tierra que la vida cotidiana echa encima, estilizándose en esa emergencia y autentificándose. El sujeto recuerda su pasado, es decir, las diferentes formas de encuentro consigo mismo (con el *daímon*) que en su historia personal acontecieron, o al menos las más destacadas, o las que mejor se dibujan en y desde el

carácter de la experiencia presente. Y lo mismo acontece con el advenimiento épico de un encuentro o reencuentro, por lo que al sujeto compartido se refiere, con los propios fantasmas y demonios, o con el ángel tutelar del pueblo (así en situaciones graves, sean trágicas o esperanzadas: amenaza de un conflicto civil o de una guerra exterior, inicio de un proceso de pacificación o de reconciliación).

Es como si en esas citas despertara la memoria del sujeto épico, a la vez y en el mismo acto en que se abre, como promesa o amenaza, un futuro cargado de incertidumbres. Esos tiempos en los cuales, en virtud de la inminencia de un acontecer espiritual (ético o épico), sobreviene la apertura de la memoria histórica, a la vez que se presenta como incógnita el futuro, los suelen llamarse en sentido propio tiempos históricos, tiempos capaces de fijar memoria histórica y de reestructurar, a la vez, la selección de episodios históricos del pasado que intervienen en relación al acontecer que sobreviene con carácter transferencial: como referencias ideales o negativas que permiten escarmentar, corregir, torcer fatalidades, o que actúan como cimas que se desea emular, o como tiempos felices que se quieren recrear.

Se ha dicho antes que el acontecer espiritual es un acontecer simbólico en el cual sobreviene el encaje o el desencaje que produce el encuentro del sujeto consigo. Ese sujeto puede ser ético (personal) o épico (compartido). Ese acontecer simbólico es, ahora, concebido como acontecer histórico. Como tal se determina el carácter específico e irreductible de cada acontecer espiritual-simbólico, en el supuesto de que éste, en cierto modo, siempre expresa idéntica situación estructural de encuentro del sujeto consigo. Pero ese acontecer estructural se varía y modaliza en cada caso de un mo-

do propio y singular, y es esa singularidad lo que le dota de carácter histórico (siempre que se trate de un genuino acontecer, capaz de fijar memoria histórica, de abrir la facultad de recordar y de sugerir las líneas de incertidumbre del futuro).

Tal acontecer histórico es, pues, un acontecimiento simbólico. ¿Quién duda del carácter simbólico de la revolución francesa, de la fundación de una nación-estado después de librarse del yugo colonial, del desencadenamiento de una guerra civil (como la americana o la española) o de figuras heroicas y míticas como Lincoln, Gandhi, Roosevelt, etc.? Son símbolos (en el sentido corriente y sustantivado del término) que simbolizan un acontecer histórico, de carácter espiritual-simbólico. Son símbolos que ratifican, confirman o recuerdan una situación histórica de encuentro de un sujeto compartido consigo mismo (con o contra sus propios fantasmas y demonios). Lo mismo debe decirse de figuras que sugieren horror, como Hitler y Stalin, o en el lejano pasado Atila, Gengis Khan o Timur.

El acontecer simbólico tiene este carácter histórico, ético o épico, en el cual el sujeto es visitado por su propio doble (ideal o siniestro, ángel o *Doppelganger).* El acontecer simbólico es el *acto* histórico en el cual se concreta y se hace presente el acontecer espiritual. Lo cual significa que lo histórico se debe determinar en y desde el horizonte espiritual (no, en cambio, desde ciertas «condiciones objetivas y materiales de existencia» que, de darse, deben también pensarse como condiciones del acontecimiento espiritual). La historia es, sobre todo, historia simbólica o historia espiritual.

Barcelona, junio de 1996

1. Ver Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí,* Barcelona, 1993, donde se analiza esta imagen del girasol que proviene del filósofo neoplatónico Proclo.

Índice

Prólogo, *por Fernando Pérez-Borbujo Álvarez*
PENSAR LA RELIGIÓN
Nota del autor
Introducción
1. Filosofía y religión ante el próximo milenio
2. Exilio occidental y viaje a Oriente
3. La religión del espíritu
4. Los tres principios de la experiencia religiosa
5. El mal de Occidente
6. El símbolo y lo sagrado
7. Estética del símbolo
8. Filosofía, profecía, sabiduría
9. El sujeto del límite
10. Dios del límite
11. Nombres de Dios
12. Nietzsche y la religión del espíritu
13. Wagner y Nietzsche
14. La Semana Santa de Sevilla
15. Arcángel Gabriel
16. El acontecimiento ético

ÍNDICE

Prólogo 5
Nota del autor 13
Introducción 15
1. Filosofía y religión ante el próximo milenio 17
2. Exilio occidental y viaje a Oriente 43
3. La religión del espíritu 66
4. Los tres principios de la experiencia religiosa 80
5. El mal de Occidente 107
6. El símbolo y lo sagrado 112
7. Estética del símbolo 122
8. Filosofía, profecía, sabiduría 132
9. El sujeto del límite 147
10. Dios del límite 158
11. Nombres de Dios 173
12. Nietzsche y la religión del espíritu 185
13. Wagner y Nietzsche 197
14. La Semana Santa de Sevilla 200
15. Arcángel Gabriel 207
16. El acontecimiento ético 218
Índice 248